

La Théorie des Passions
du P. Senault
et
La Morale Chrétienne en France
au XVII^e Siècle

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

VOUKOSSAVA MILOYÉVITCH

PROFESSEUR

au 1^{er} Lycée de Jeunes Filles de Belgrade



Librairie L. RODSTEIN
17, Rue Cujas, 17, — PARIS (V^e)

—
1934

La Théorie des Passions du P. Senault

et

La Morale Chrétienne en France au XVII^e Siècle

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

VOUKOSSAVA MILOYÉVITCH

PROFESSEUR

au 1^{er} Lycée de Jeunes Filles de Belgrade



Librairie L. RODSTEIN
17, Rue Cujas, 17, — PARIS (V^e)

—
1934

La Faculté n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans les thèses. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

A MA MÈRE

En signe du plus profond
respect et de la plus grande
reconnaissance.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

Dans l'histoire des idées en France, une des époques les plus riches et les plus intéressantes est celle qui va de 1550 à 1650 environ. Dans la deuxième moitié du 16^e siècle et au cours du 17^e, nous rencontrons les plus grands noms des moralistes français. C'est parce qu'alors les conditions étaient très favorables au développement de la philosophie morale. Entre autres causes, la Renaissance de l'antiquité et un refleurissement du sentiment chrétien ont puissamment contribué à ce développement. La philosophie de l'antiquité, très répandue et très en faveur dans la France de ce temps, s'occupe presque exclusivement de l'être moral de l'homme ; des très nombreux livres des philosophes chrétiens qu'on lisait beaucoup, en renouvelant le sentiment chrétien dans les grandes masses des lecteurs, leur enseignaient en même temps la profonde et pénétrante analyse de l'âme humaine, de ses passions surtout.

C'est au 16^e siècle qu'est survenue la Renaissance, pour activer, comme un ferment, la vie spirituelle déjà intense et riche. La France, chrétienne depuis douze siècles, fait connaissance avec la civilisation païenne ; au commencement, émerveillée de la grandeur et de la beauté de cette civilisation, elle se donne presque toute à elle. Les Français s'absorbent avec passion dans l'étude de l'antiquité, ils ont comme une fièvre de travail. Mais après les premiers enthousiasmes, ils commencent peu à peu à se reprendre, en examinant la valeur de la civilisation de l'antiquité par comparaison avec la philosophie

du christianisme. La Renaissance les invitait à devenir païens, mais cela fut impossible, parce que les douze siècles chrétiens avaient précédé la Renaissance. Le travail de la confrontation de la pensée païenne avec la pensée chrétienne a commencé déjà au 16^e siècle, pour arriver à son apogée et au triomphe de la pensée chrétienne au 17^e siècle. Ainsi, le 16^e siècle est dominé par les grands humanistes, dont les plus éminents sont : Rabelais, Ronsard, Montaigne. Le 17^e siècle a aussi ses humanistes, mais ces humanistes sont en même temps beaucoup plus des penseurs chrétiens que Rabelais, Ronsard, Montaigne ; les moralistes et philosophes qui dominent le 17^e siècle sont : Saint François de Sales (qui peut appartenir plutôt au 17^e qu'au 16^e siècle), Saint Vincent de Paul, Pascal, Bossuet.

Donc, ces humanistes qui étaient en même temps des philosophes chrétiens, rendaient toute justice à l'antiquité. Ils considéraient qu'elle a fait beaucoup pour l'éveil de l'humanité à la vie consciente ; même on découvrait dans la philosophie de l'antiquité une sagesse qui ressemblait au commencement de la sagesse chrétienne ou qui pouvait y mener. La Renaissance a enseigné aux Français de quel prix est la vie spirituelle de l'homme, en leur apprenant à estimer la sagesse à la façon des sages antiques. Elle a enseigné à la France, que les guerres de religion et les guerres civiles menaçaient de réduire dans un état barbare, le respect pour la dignité de la nature humaine, l'habitude de considérer que les rapports entre les hommes doivent être tels, qu'on tienne compte de la justice et des droits des autres à la vie. Les philosophes de l'antiquité ont aimé la vertu, ils ont tâché d'être justes, et quand, au 16^e siècle, l'influence du christianisme s'affaiblit, ce sont eux qui règnent.

Tous les Français cultivés sont des humanistes. Le stoïcisme et l'épicurisme renaissent. Les idées de Sénèque et d'Épicure prédominent alors, et c'est surtout à ces deux philosophies qu'on demande les conseils pour la conduite dans la vie. S'il s'agissait de savoir quel idéal au point de vue moral un homme doit se proposer de réaliser comme individu, si l'on se demandait comment agir envers ses semblables, comment concevoir Dieu, quelle attitude il faut prendre devant la mort, les philosophes stoïciens ou épicuriens étaient consultés. Ces deux philosophies furent rajeunies, adaptées aux besoins et aux exigences du temps.

Ainsi le stoïcisme et l'épicurisme ont beaucoup occupé les Français, ces philosophies ont été étudiées très attentivement, et de mieux en mieux, au 16^e et au 17^e siècle.

Le clergé catholique au 16^e siècle ne voyait pas encore tout le danger que la philosophie païenne pouvait représenter pour l'Eglise. L'Eglise était alors surtout occupée à combattre la Réforme. Guillaume Du Vair croyait qu'on peut être stoïcien et chrétien tout ensemble. Montaigne, stoïcien d'abord, épicurien et pyrrhonnien ensuite, se déclarait le catholique le plus fidèle aux enseignements de l'Eglise. Mais la philosophie de l'antiquité éloignait aussi les âmes de ces enseignements, et cela a été mieux compris au 17^e siècle, par Saint François de Sales et par les autres philosophes chrétiens, qui soulignèrent dans leurs écrits les erreurs de la philosophie païenne, en faisant en même temps l'apologie de la philosophie chrétienne. La sagesse païenne fut nommée la sagesse humaine, et celle du christianisme, la sagesse divine. La première, comparée à la seconde, était aussi

imparfaite, qu'est imparfait l'homme sans grâce, comparé à Dieu.

Il n'est pas difficile d'appuyer par des faits l'affirmation qu'en France on se rendait compte de mieux en mieux de la différence qui existe entre la philosophie païenne et la philosophie chrétienne. Du Vair écrit la *Philosophie morale des stoïques* en 1585 et chez lui les deux sagesse se confondaient et se mêlaient. Déjà en 1588, Montaigne est mis en garde et déclare dans le tome I^{er} de ses *Essais* (1) qu'il se soumet en tout à l'Eglise, et que si dans ses écrits il y a quelque chose de contraire à la doctrine orthodoxe catholique, il est prêt à s'en dédire. Et plus nous approchons du 17^e siècle, plus il devient dangereux de se déclarer uniquement le disciple des philosophes païens. En 1601, Pierre Charron fait imprimer à Bordeaux son livre *La Sagesse*, et la Sorbonne lui fait des difficultés pour cette impression. Disciple de Montaigne et des philosophes de l'antiquité, il est suspect à la Faculté de Théologie : c'est parce qu'alors on considérait que la philosophie païenne s'opposait en beaucoup de points à la philosophie chrétienne que Charron a négligée, puisqu'il répète souvent dans son livre que c'est de la sagesse humaine qu'il parle, et qu'il a laissé de côté la sagesse divine. Et un dernier fait : il est très curieux de comparer l'édition des *OEuvres morales et mêlées* de Plutarque dans la traduction d'Amyot, parue en 1575, avec celle de 1605, traduite par un auteur anonyme à Lyon. Amyot donne le texte de Plutarque sans croire qu'il est nécessaire de rappeler au lecteur que c'est un auteur païen qui parle ; l'éditeur anonyme de

(1) Montaigne : *Essais*, tome I, p. 408 ; Ed. F. Strowski, Bordeaux, 1906.

1605 le fait ; il ne veut pas laisser ses lecteurs chrétiens en danger d'adopter la philosophie païenne sans réflexion et sans critique. Et il fait précéder chaque opuscule de Plutarque de réflexions de cette sorte (ceci se trouve devant l'opuscule : Du contentement ou repos de l'esprit, à la page 68) :

« ... Vrai est qu'en cet endroit Plutarque montre assez quel est l'aveuglement de la sagesse humaine, quand il est question de dire, en quoi consiste le vrai repos et l'assurée félicité : car en apprenant à l'homme, qu'il appelle vertueux, de chercher contentement et repos en sa raison, c'est vouloir tirer la lumière et la vie des ténèbres et de la mort même. Dequoi pour le présent il n'est besoin traiter plus long, attendu que nous ne voulons disputer ne montrer l'insuffisance de la Philosophie humaine, quand on la compare avec la Théologie. Pour cette heure, puisque c'est un païen qui parle, recevons ce discours et autres semblables esquels il tâche nous détourner du vice et nous amener à la vertu, comme d'un homme conduit par une clarté ténébreuse, en laquelle paraissent quelques étincelles de vérité, qui ne montrent pas assez le chemin, mais cependant font bien connaître à ceux qui s'éloignent de la vraie lumière qu'ils sont misérables en toutes sortes ».

Ainsi, après d'infructueux efforts pour fondre complètement les deux sagesse, on était arrivé au commencement du 17^e siècle à voir l'impossibilité de cette entreprise. Les philosophes de l'antiquité ne connaissaient pas l'existence du péché originel, ils n'en savaient pas

combattre les effets, et c'est principalement pour cela que leur enseignement était faux. Leur philosophie morale avait pour mobile principal l'égoïsme, l'amour-propre : les stoïciens agissaient sous l'impulsion de l'orgueil, et l'épicurisme, qui attachait l'homme exclusivement à la vie présente, enseignait la jouissance égoïste de la volupté. La morale païenne a donc pour point d'appui l'amour de soi-même, tandis que la morale chrétienne est toute fondée sur le renoncement, sur la charité ou l'amour de Dieu, sur la haine de soi-même, comme on disait au 17^e siècle. Et ceci, tous les moralistes chrétiens s'attacheront à le prouver.

Ainsi, l'église catholique a réagi contre la sagesse humaine, et sa réaction a abouti à une grande victoire. Le 17^e siècle voit le grand renouvellement du sentiment chrétien, et ce mouvement ample et profond démontre combien était grand le besoin d'aimer Dieu chez les Français du 17^e siècle. Au 16^e siècle, l'antiquité règne, et le rationalisme avec elle; à cette sorte de sécheresse de cœur le 17^e siècle opposera le retour au christianisme, c'est-à-dire un grand amour pour Dieu. Car la philosophie de l'antiquité est avant tout rationaliste : Pascal résume la différence qui existe entre elle et le christianisme, quand il compare le Dieu des chrétiens, Dieu vivant et « sensible au cœur », avec le Dieu abstrait des philosophes, Dieu dont on essaie de prouver l'existence par des raisonnements.

Un sage antique s'isole plutôt des autres hommes : il cultive son âme pour sa beauté seule, il veut en faire un chef-d'œuvre pour son propre contentement, pour avoir la joie de se sentir vertueux et parfait. A cause de cette noblesse de la philosophie de l'antiquité, on l'aima beaucoup en France. Mais quand on l'a eu bien connue

et pratiquée, elle a laissé une déception et un vide. C'est parce qu'elle ne contentait pas le grand besoin de chaque homme, le besoin de la certitude de vivre éternellement, certitude que donne la foi chrétienne. Et la conséquence de cette déception a été l'inquiétude, la recherche de quelque chose qui contenterait ce besoin de l'âme, besoin quelquefois inconscient et indéfini. Il est tout à fait probable que cette inquiétude a pris naissance au cours des longues guerres que traversa la France au 16^e siècle, et qui ont aidé les Français à sentir plus vivement l'instabilité de la vie humaine, du peu de chose qu'elle est. Voyant la vie si courte et si misérable, l'homme devait se mettre à désirer un bonheur durable, l'assurance que tout ne finit pas avec la mort qui vient si tôt. C'est un signe caractéristique que cette inquiétude soit observée par les moralistes français au cours de la première moitié du 17^e siècle, et même un peu plus tard, puisque Pascal (1), en exposant devant ses amis de Port-Royal vers 1658 le plan et les pensées de son Apologie de la religion chrétienne, en parle comme d'une qualité des plus essentielles de la nature humaine. Cette pensée de l'inquiétude du cœur humain cherchant Dieu se trouve aussi dans le livre du P. Senault, *le Traité sur l'usage des Passions*, qui fut beaucoup lu et qui eut, de 1641 à 1669, 14 éditions. Quand Saint François de Sales et Pascal la décrivent, c'est d'eux-mêmes qu'ils parlent, aussi bien que de leurs contemporains. D'où vient cette inquiétude ? La conclusion chez tous les auteurs chrétiens est la même : le cœur humain a besoin d'aimer infiniment ; et l'hom-

(1) « Vers 1658, Pascal fut amené à exposer ses idées devant ses amis ». Fortunat Strowski, *Biographie de Pascal*, p. LXXVII (Œuvres complètes de Pascal, Paris, 1927).

me est inquiet parce que rien sur la terre ne peut contenir ce besoin. Ces Français inquiets de la première moitié du 17^e siècle avaient une grande soif, un besoin immense d'aimer. Ils sentent que leur cœur a « une capacité infinie », ils veulent « aimer infiniment ». Et il n'y a que Dieu, qui est infini lui-même, qui puisse calmer cette inquiétude, remplir cette capacité infinie du cœur humain. Le cœur cherche le Souverain Bien (Dieu) et ne peut pas trouver le repos avant de trouver Dieu. Mais cet état d'âme, cette pensée, ne sont point nouveaux. Saint Augustin avait exprimé déjà cela :

« Cor humanum in desiderio aeternitatis non fixum, nunquam stabile potest esse, sed omni volubilitate volubilius, de alio ad aliud transit, quaerens requiem ubi non est. In his autem caducis et transitorius, in quibus eius affectus captivi tenentur, veram requiem invenire non valet quoniam tantae est dignitatis, ut ei nullum bonum praeter summum bonum sufficere possit ». (S. Aug. Mœnual. cap. 25).

(Le cœur humain n'étant rassis au désir de l'éternité, ne peut être stable, ains plus inconstant que l'inconstance même, passe d'une chose à l'autre, cherchant le repos où il n'est pas. D'ailleurs, il ne peut trouver vrai contentement en ces choses caduques et passagères, où il est détenu comme captif, à cause qu'il est si noble, que rien ne peut le contenter, que le seul souverain bien (1).)

(1) A. Valladier : *La Sainte Philosophie de l'âme*, p. 185, Paris, 1612.

Cette pensée de Saint Augustin a été une des plus connues, répétées et expliquées, par les moralistes chrétiens français du 17^e siècle, et c'est parce qu'on la trouvait très vraie, parce qu'elle exprimait avec une parfaite précision ce que ressentaient ces mêmes moralistes, aussi bien que les hommes observés par eux. Saint François de Sales aime cette inquiétude de l'âme humaine :

« O admirable mais aimable inquiétude du cœur humain, écrit-il, soyez, soyez à jamais sans repos ni tranquillité quelconque en cette terre mon âme, jusques à ce que vous ayez rencontré les fraîches eaux de la vie immortelle » (1).

Pour Pascal, cette éternelle inquiétude de l'homme est la preuve de son origine royale : l'homme est un roi déchu qui se souvient de la noblesse de son origine et ne peut trouver le repos sans retourner dans son royaume, c'est-à-dire sans trouver Dieu.

La doctrine stoïcienne a créé une théorie sur les passions, sur leur influence néfaste. L'épicurisme a entrepris la défense des passions. Aristote les a défendues aussi d'une autre manière. Ainsi la question des passions a été beaucoup débattue dans l'antiquité. Avec la Renaissance en France renaît aussi cette dispute autour des passions. Les passions ont eu au 16^e et au 17^e siècle en France, tout comme dans la Grèce antique et à Rome, leurs adversaires et leurs défenseurs. Les philosophes chrétiens se sont mêlés au débat, car cette question des passions est de la plus grande importance pour la morale chrétienne. Les stoïciens voulaient étouffer toute sensibi-

(1) Saint François de Sales : *Traité de l'amour de Dieu*, p. 191, Paris, 1620.

lité pour s'épargner les souffrances inutiles, qu'il est possible d'éviter, pour devenir libres. Les épicuriens répondaient qu'il est impossible de supprimer toutes nos passions, et que d'ailleurs elles nous sont nécessaires pour goûter la douceur de vivre. Aristote voulait qu'on trouvât un milieu dans la passion, milieu qu'il identifia à la vertu. Les philosophes chrétiens ont préféré Aristote, sans refuser d'approuver jusqu'à un certain point le stoïcisme aussi bien que l'épicurisme. De plus, ils ont décrit de nouvelles passions, inconnues aux anciens philosophes, des passions qui étaient l'expression de l'amour de Dieu. Par le grand nombre d'auteurs qui ont traité des passions, on voit qu'on considérait cette question comme la plus importante pour l'homme, car tout notre bonheur en dépend. Du Vair, Juste Lipse, Montaigne, Pierre Charron, Gassendi, Saint François de Sales, Coeffeteau, Marin Cureau de la Chambre, Pascal, Bossuet, pour ne nommer que quelques-uns parmi ces auteurs, consacraient aux passions des livres entiers ou leur donnaient une place importante dans leurs ouvrages.

Donc, le problème des passions est un des problèmes centraux du 17^e siècle. Les hommes recherchaient le bonheur et considéraient qu'il dépend de l'emploi de nos passions. Toute la littérature au 17^e siècle est influencée par cette étude philosophique des passions, qui préoccupaient alors tout le monde. Comme nous l'avons dit, la philosophie de l'antiquité, se joignant à la philosophie chrétienne, dirigeait les Français vers l'étude de l'homme. La vie de la société, très développée en ce temps, y contribuait aussi beaucoup.

Dans notre livre, nous essaierons de faire connaître les hommes d'abord, et les conditions de leur vie ; ensuite nous exposerons leurs doctrines philosophiques, en

tâchant de marquer jusqu'à quel point elles sont d'accord avec l'expérience personnelle de leurs auteurs. Et le sujet du livre est : quel accueil a fait la morale chrétienne aux théories stoïcienne, épicurienne et aristotélicienne sur les passions ? Si l'on voulait donner une réponse à cette question, une réponse courte et extrêmement simplifiée, on pourrait dire que les philosophes chrétiens ont reproché à l'antiquité l'absence de l'amour de Dieu, et qu'ils l'ont condamnée au nom de cet amour. Ainsi au fond notre livre n'est que l'étude de la conception de l'amour de Dieu en France, au 17^e siècle.

PREMIÈRE PARTIE

I. L'affaiblissement de l'influence de l'Eglise catholique. Ses causes. — II. L'influence grandissante de la philosophie de l'antiquité.

I. — L'AFFAIBLISSEMENT DE L'INFLUENCE DE L'EGLISE CATHOLIQUE. SES CAUSES

1. Le règne de François I^{er}.

L'importation d'Italie des idées de la Renaissance.

François I^{er} et sa cour

C'est l'imprimerie et les guerres d'Italie qui hâtèrent la Renaissance française. Et c'est le roi François I^{er} qui la favorisa beaucoup, et contribua ainsi à son épanouissement, le roi étant alors en France un personnage très puissant, le plus important, un personnage central.

Au début du 16^e siècle, les nobles, en général, faisaient seulement la guerre, et n'avaient pas autant d'intérêt pour la science, les lettres. (*L'éducation du gentilhomme...* » : Dès qu'il comprend ce qui se dit autour de lui, le fils du gentilhomme n'entend parler que de combats, d'actes d'énergie ou d'héroïsme ; il sait en outre que toute sa carrière se fera par les armes, que l'honneur et aussi la fortune lui viendront par là. Rabelais, qui exprime si bien les sentiments de son temps, n'a pas manqué d'exprimer celui-là :

« Car, doresnavant que tu deviens homme et te fais grand, dit Gargantua à Pantagruel (1), il te faudra issir de cette tranquillité et repos d'estude, et apprendre la chevalerie et les armes, pour deffendre ma maison, et nos amys secourir en tous leurs affaires contre les assaults des malfauteurs ».

Gargantua parle en roi ou en seigneur féodal indépendant, qui est censé avoir des terres, des sujets ou alliés à défendre. Les simples seigneurs avaient les mêmes préoccupations ; d'ailleurs, le sentiment général faisait de la profession militaire la profession honorable par excellence. Quand le père de Bayard (2) consulte ses enfants sur leurs projets, il se résigne, non sans ironie, à voir les aînés songer à se faire d'Eglise ou à garder la maison paternelle ; son cœur se réjouit lorsque le plus jeune proclame sa vocation militaire. L'anecdote, même si elle est controuvée, indique ce qu'on pensait autour de Loyal Serviteur qui la raconte (3).

Mais en faisant la guerre en Italie, ces gentilshommes eurent l'occasion de voir en quelle estime la science et les lettres y étaient, ce qui contribua beaucoup à éveiller chez eux l'intérêt pour la vie d'esprit. Cet intérêt les amena à chercher à faire la connaissance des Italiens savants et instruits. En 1525, nous voyons « le jeune et gentil duc de Nemours » en Italie ; il va faire lever le siège de Bologne aux Espagnols. Il ordonne à ses troupes de marcher droit à Final (qui est un gros bourg près de

(1) Gargantua : 1535.

(2) Bayard : 1473-1524.

(3) E. Lavisse : *Histoire de France*, t. 51, p. 29.

Ferrare), tandis que lui, avec ses amis, avec quelques-uns de ses capitaines qu'il aimait le mieux, passa par la petite ville de Capri où il resta deux jours. A Capri, il est reçu comme hôte par le « Seigneur de la Ville, qu'on estimait de grand savoir, tant ès lettres grecques que latines ». Ce seigneur, c'était Albert Pic Comte de Capri, cousin germain de J. F. Pic, comte de Mirandole, savant universel. Il invita le duc de Nemours à souper, avec tous ses amis et tous ses capitaines ; pendant le souper, nous dit l'auteur de cette relation, « il y eut plusieurs devis » (1). On peut deviner ce que devait être la compagnie et la conversation d'un humaniste savant et cultivé. Les nobles français, de retour en France, devaient en retenir beaucoup.

Mais l'influence de la Renaissance italienne sur la France ne serait pas si forte et si décisive, si le roi ne lui avait prêté aussi sa protection toute puissante. La vie nouvelle créée en Italie par la Renaissance, avait été adoptée en France par le roi François I^{er} (né en 1494, mort en 1547, roi en 1515). La vie de la cour des rois italiens l'avait séduit. Là-bas, c'était la résurrection de la pensée, de la beauté, de l'art antiques, la Renaissance chez un peuple gai, aimable, sociable, artiste et poète par sa nature. La France présentait un contraste frappant. Les Français étaient devenus, nous l'avons vu, des guerriers surtout, et cette vie de guerriers qu'ils menaient, était plutôt triste et rude. Mais François I^{er} avait toutes les qualités nécessaires pour aimer la vie menée par les seigneurs, par les rois italiens. Beau, jeune, il goûte la joie

(1) *Histoire du Chevalier Bayard* (auteur anonyme) cité par l'abbé d'Artigny. Nouveaux mémoires de critique, d'histoire et de littérature, Paris, 1750, p. 332.

de vivre, il a le sens de la beauté, de l'art. L'esprit vif, l'intelligence ouverte, à l'exemple des souverains italiens, il s'entoure de nobles, d'artistes, de savants. Il crée la Cour, pour ainsi dire. Et ceci a eu des conséquences très grandes pour la vie spirituelle de la France. La Cour devient le centre et l'initiatrice de tout le progrès, et elle le restera longtemps, presque jusqu'à la Révolution. A cause de cela, celui qui désire connaître l'histoire des idées en France à l'époque qui nous intéresse, doit aussi connaître les rois français du 16^e et du 17^e siècle, et la vie de leurs Cours.

Puisque les grandes charges ecclésiastiques rapportaient beaucoup, on les distribuait aux nobles de l'entourage du roi. Ces nobles se formaient à la Cour, et c'est ainsi que l'église aussi subissait l'influence du roi. La Cour de François I^{er} n'était pas austère, et beaucoup de grands prélats nobles ne l'étaient pas non plus. Ils vivaient à la Cour gaîment et dans le luxe. Pour mener un train de vie royal, pour recevoir tant de monde, pour donner des fêtes, des spectacles, le roi avait besoin de beaux et grands palais richement meublés et ornés. Et alors c'est l'Italie qui vient en France — tout à l'heure nous avons vu les Français en Italie — avec ses architectes, ses sculpteurs, ses peintres, car en France il n'y en avait pas alors d'aussi grands et habiles. Pour construire le château de Fontainebleau, le roi fait venir Sébastien Serlio, de Bologne. Le célèbre sculpteur italien, Benvenuto Cellini compose la figure qui orne la porte principale du palais. Et ce ne sont que deux exemples parmi tant d'autres. Mais ce n'est pas seulement la sculpture et la peinture, la musique et la poésie italiennes que les Français connurent par ses artistes ; pendant la Renaissance en Italie, les hommes ne se bornaient pas

à consacrer leur activité à un seul art : souvent, ils les connaissaient tous, et étaient aussi en même temps des écrivains, des philosophes. C'est-à-dire que ces artistes venus en France étaient des humanistes, et y répandaient la connaissance de l'antiquité.

Les prélats nobles vivaient à la cour, et la vie y était gaie. Pierre de Ronsard s'en souvient et la décrit pour faire revenir à Fontainebleau Catherine de Médicis :

« Quand voirrons-nous quelque tournoi nouveau ?
Quand voirrons-nous par tout Fontainebleau
De chambre en chambre aller les mascarades ?
Quand voirrons-nous, au matin, des aubades
De divers luths mariés à la vois ?
Et les cornets, les fifres, les haubois,
Les tabourins, violons, épinettes
Sonner ensemble avec les trompettes ?
Quand voirrons-nous comme balles voler
Par artifice un grand feu dedans l'air ?
Quand voirrons-nous, sur le haut d'une scène
Quelque janin, ayant la joue pleine
Ou de farine ou d'encre, qui dira
Quelque bon mot qui nous réjouira ? » (1)

2. *Le roi concentre dans sa personne tous les pouvoirs.*

Le roi tendait à être le maître absolu dans son Etat, à dominer tous ses sujets. Il voulait aussi se subordonner l'Eglise. Car l'Eglise était indépendante au commencement du 16^e siècle, et quoique cette indépendance fût

(1) P. Ronsard : *Œuvres choisies*, Paris, 1879, p. 252.

plutôt nominale que réelle (1), il n'en désirait pas moins l'abolir. L'Eglise catholique avait beaucoup d'autorité, elle était puissante : c'était une grande tentation pour le roi de s'emparer d'elle, de s'approprier son autorité et sa puissance. Elle était riche, et François I^{er} avait besoin de beaucoup d'argent, pour mener le train de vie royal, pour faire de longues guerres qui coûtaient. Il ne lui restait pas d'argent pour récompenser les services des nobles. « De plus, ce grand roi, considérant les bons services que sa noblesse lui faisait ordinairement, et ne la pouvant récompenser des finances de son domaine et deniers de ses tailles, car il fallait le tout convertir aux frais de ses longues et grandes guerres, il trouva meilleur de récompenser ceux qui l'avaient bien servi de quelques abbayes et bien d'église, que les laisser à des moines cloistreaux... » (2). Le roi réussit à obtenir le droit de nomination, mais le clergé résistait à cette domination de roi sur l'Eglise et non sans raisons. Le roi publia alors le concordat sans le consentement du clergé : « Le Pape envoya par l'Evêque de Baïeux, son nonce, le concordat et la Bulle de la Révocation de la Pragmatique, qui les présenta au Roi, et lui demanda qu'ils fussent publiés dans les parlements de France. Le Roi qui n'était engagé

(1) « Le clergé n'était pas beaucoup moins dépendant (que les féodaux), car si la Pragmatique lui donnait le droit de se recruter lui-même, il était peu respecté par le roi. Tout au moins voit-on à chaque instant le Conseil royal, corps presque entièrement séculier, composé de gens du Roi, intervenir dans les élections par la recommandation des candidats, qui apparaît comme une véritable injonction ou un contrôle. » Ernest Lavisse, Histoire de France, Les guerres d'Italie (1492-1518), t. 51, p. 136.

(2) *Œuvres complètes de Brantôme*, Paris, 1848, t. I, p. 251.

qu'à publier le Concordat, ne voulut point qu'il fût parlé de la Révocation de la Pragmatique ; mais il se résolut de faire recevoir le Concordat. Pour cet effet il alla lui-même en l'Assemblée du Parlement de Paris, le 16 février 1517, et y fit appeler un grand nombre d'Evêques, de Prélats, le Chapitre de Notre-Dame de Paris, les Docteurs en théologie et les Suppôts de l'Université, leur fit exposer par le chancelier du Prat les raisons qu'il avait eues de consentir au Concordat, qui leur commanda de la part du Roi, de le publier et de le vérifier.

La Proposition finie, les Prélats, Chanoines, Docteurs et Suppôts de l'Université se retirèrent à part, et les Présidents et les Conseillers aussi. Les gens d'Eglise dirent par la bouche du cardinal de Boisy que la chose regardait l'état général de l'Eglise Gallicane, et que l'on ne pouvait sans elle recevoir les concordats. Le Roi indigné répondit, qu'il le leur ferait bien faire ou les enverrait à Rome pour contester avec le Pape » (1).

Et plus loin, nous trouvons encore chez Dupin :

« Le Concordat n'ayant été publié que par l'express commandement du Roi et contre le gré des Parlements et du Clergé avec des Protestations et Oppositions, ne fut pas exécuté sans résistance » (2).

Ainsi, par ce Concordat de 1516 le roi prit au clergé le droit d'élire les évêques ; Rome en confirmait seulement l'élection. De cette manière, François I^{er} avait ses gens à la tête de l'Eglise. Ce concordat fut une source d'abus. Les abbayes pouvant rapporter de gros bénéfices

(1) Dupin (L. E.): *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques du XVI^e siècle*. Paris, 1701-1703, t. 1, p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 93.

et l'épiscopat étant une grande dignité qui pouvait mener au cardinalat, on les distribuait (non seulement au temps de François I^{er}, mais aussi au cours de tout le 16^e siècle et au commencement du 17^e), aux fils illégitimes des rois, aux fils cadets des nobles qui entraient dans l'Eglise, car les aînés seuls avaient le droit de ceindre l'épée, et aussi à toutes sortes de gens qui avaient rendu quelque service un peu important au roi. De cette manière on ne faisait aucun cas de la vocation et les nobles étaient dispensés d'avoir du mérite personnel. On entraît en religion sans faire des études nécessaires. Il y avait des cardinaux qui étaient presque encore des enfants. (« Odet de Colligny)... fut fait cardinal fort jeune, en l'âge de dix-sept ans, à Marseille, par le pape Clément (1) ». Et puisque tout cela servit à l'affaiblissement de l'autorité de l'Eglise, la Réforme et la philosophie païenne avaient plus de chance de prospérer.

3. *La vie des évêques à la cour*

Le roi s'entourait d'une pompe qui rehaussait encore l'importance de sa personne. Il avait une grande suite où l'on voyait aussi les cardinaux :

« J'ai ouï dire à ces vieux, écrit Brantôme, que, pour un jour, en une procession générale à Paris, on a vu auprès de ce grand roi vingt ou vingt deux cardinaux marcher, en leur grand pontificat en grandes robes rouges près de lui » (2).

Et Brantôme donne la liste des noms de ces cardinaux. Les évêques vivaient aussi à la Cour et c'est là

(1) *Œuvres complètes de Brantôme*, Paris, 1848, t. I, p. 247.

(2) *Ibid.*, p. 259.

qu'ils dépensaient les revenus de leur charge. La vie de la cour leur plaisait : ils y étaient habitués depuis toujours, et aimaient la société, le luxe, le grand train de la vie. Ils n'étaient pas attirés vers la vie solitaire et austère qu'ils auraient dû mener dans leurs résidences. Et d'ailleurs personne ne les obligeait à quitter la cour.

A cette cour donc on ne s'occupait pas beaucoup de piété, de religion. Le roi avait des maîtresses : les courtisans, les ecclésiastiques suivaient son exemple : il est vrai dit encore Brantôme, « qu'à la cour s'ils faisaient l'amour, c'était discrètement et sans scandale » (1). Ensuite, les cardinaux, les évêques, les prêtres tâchaient avant tout de plaire au roi, aux grands, « car la vie courtesane était alors la seule milice où l'on pouvait gagner les chapeaux, les mitres et les crosses, affectés depuis longtemps et confirmés par le concordat aux intérêts des familles illustres et à la récompense des intrigues et des vaines complaisances qu'on rendait aux Princes » (2).

Les jeunes nobles qui s'engageaient ainsi dans la carrière ecclésiastique, étaient sous l'influence du roi, de la Renaissance et de l'antiquité, et sentaient moins d'attrait pour l'étude de la Bible ou les écrits des Saints-Pères. Aussi la philosophie de l'antiquité se répandit-elle tant en France au 16^e siècle, jusqu'à combattre la philosophie chrétienne chez les ecclésiastiques eux-mêmes. Il est possible que par la Renaissance la France ait échappé à la sévérité du Moyen-Age qui fut quelquefois excessive. Elle apparaît chez Saint-Bernard, l'un des saints qui avait beaucoup d'autorité au Moyen-Age, qu'on lisait aussi beaucoup au 17^e siècle et qui écrivait à une religieuse

(1) *Œuvres complètes de Brantôme*, Paris, 1848, t. I, p. 258.

(2) Castelnau M. *Mémoires*, Paris, 1659, t. I, p. 511.

« qu'il faut éviter la fréquentation des femmes séculières :

« Qu'a affaire une femme qui a son mari, avec l'Epouse de Jésus-Christ ? lui dit-il. Ou que peut faire une femme mariée avec une vierge vouée au Dieu ?... Que fait une femme qui aime un mari avec celle qui aime Jésus-Christ ?... La femme séculière est l'organe de Satan : Tous ses discours et ses chansons ne sont que pour vous attirer à souhaiter les plaisirs mondains, elle vous montre les sentiers du diable, comme nous lisons... Evitez les paroles de la femme séculière, comme les sifflements des serpents. Je vous permets seulement de parler avec la femme séculière avec intention, que par vos saintes admonitions vous lui puissiez persuader de quitter le monde et entrer au monastère » (1).

Si donc les prélats ne menaient pas une vie austère à la cour, au moins ils étaient plus près de la vie, loin de la raideur, l'abstraction et sévérité excessive du Moyen Age. Et c'est grâce à eux et à la Renaissance que le 17^e siècle ne ressemblera pas à ce Moyen-Age : au 17^e siècle nous apercevons un refleurissement du sentiment chrétien, qui s'épanouit parmi les gens du monde. Saint François de Sales enseignait le contraire de Saint Bernard, dans son *Introduction à la vie dévote* : il n'est pas nécessaire, pour vivre selon Dieu, de quitter le monde. Et le livre de Saint François de Sales vient justement après ce siècle de la Renaissance, où nous voyons les hommes vivre plus en contact avec la vie réelle, la vie de tous les jours, se détachant de l'absolu de Saint Ber-

(1) Saint-Bernard : *Le trésor des âmes dévotes*, Paris, 1638, p. 456.

nard. Saint François de Sales a voulu apprendre à ses contemporains comment on peut sanctifier cette vie humaine, si nous pouvons la nommer ainsi.

4. *Les conséquences de l'application du concordat de 1516*

Car il arrivait aux hommes du 16^e siècle d'oublier qu'il fallait sanctifier sa vie. Parmi tant de témoignages que le clergé du 16^e siècle n'était pas à la hauteur de son devoir, on n'a que l'embarras du choix. On peut considérer ceux des saints Conciles comme les plus sûrs. Le Concile de Trente (1545) examine la question de la résidence des évêques, qui depuis le temps de François I^{er} restaient souvent vivre à la Cour. Le Cardinal Cervin parla à ce sujet au Concile de Trente, disant « que pour garder l'ordre établi par le Concile, de traiter ensemble des Dogmes et de la Discipline, il croyait qu'il était nécessaire de traiter de la Résidence des Evêques, parce que tout le monde se plaignait depuis longtemps que l'absence des Prélats était la cause de tous les maux de l'Eglise ; que les hérésies, l'ignorance, la dissolution des peuples et la corruption des Ecclésiastiques régnaient, parce que les Pasteurs étant éloignés du troupeau, personne ne prenait soin de l'instruire, et de réformer le Clergé, et qu'ainsi la résidence était le remède souverain à tous les maux de l'Eglise, et quoique les Conciles et le Pape l'eussent ordonné, les moyens dont on s'était servi pour faire exécuter ce Règlement ayant été inutiles, il en fallait de plus forts et de plus efficaces » (1). Une discussion s'engagea où l'on parla de la grande nécessité de voir les évêques résider dans leurs diocèses ; enfin,

(1) Dupin : *Histoire de l'Eglise du 16^e siècle*, t. II, p. 73.

le Concile de Trente en parle en ces termes : « Dans le premier chapitre le Concile déclare d'abord, que voulant rétablir la discipline ecclésiastique qui est extrêmement relâchée, et corriger les mœurs dépravées du Clergé et du Peuple, il a jugé à propos de commencer par ceux qui ont la conduite des Eglises majeures... » « ... Que cependant comme il s'en trouve quelques-uns en ce temps qui oublient eux-mêmes leur propre salut, et préfèrent les choses de la terre à celles du ciel, abandonnent leur Bergerie, et négligent le soin des Brebis qui leur sont commises, pour passer leur vie dans les Cours et dans l'embarras des affaires temporelles »... le Concile ordonne aux évêques de résider dans leurs diocèses ⁽¹⁾.

Et il était bien vrai que les évêques menaient une vie mondaine, négligeant leurs devoirs envers leur troupeau. Quand au Concile de Trente la résolution fut prise que les évêques resteraient dans leurs résidences, le sieur de Pibrac, l'envoyé du roi Charles IX au Concile de Trente, en 1562, les en félicite dans une longue harangue. Il leur dit que cela sera dur pour eux, que le diable les tentera, les invitera à vivre comme avant : « Cet ennemi irréconciliable du genre humain, leur disait-il, je le sais, vous livrera des combats... Combien de fois, je vous prie, vous parlera-t-il contre la vérité en s'écriant ainsi : « ... où courez-vous vous précipiter ? Que faites-vous autre chose ici, que de faire revivre cette ancienne et sévère discipline des Pères, laquelle était presque ensevelie, afin que désormais vous viviez avec moins de somptuosité, moins heureux, et que vous passiez moins tranquillement le reste de vos jours ? Pensez qu'il ne vous sera plus permis d'être à la Cour des Princes, de

(1) Dupin : *Histoire de l'Eglise du 16^e siècle*, t. II, p. 166-167.

faire bonne chère, d'être magnifiquement logés, de marcher avec un train de Roi, et de jouir des plaisirs qui sont si doux, sans lesquels la vie pour l'ordinaire est très triste et très désagréable » (1).

Mais il ne suffisait pas d'ordonner aux évêques de rester dans le lieu de leur résidence, de mener une vie exemplaire ; pour relever l'autorité de l'Eglise, il fallait choisir des évêques capables et consciencieux. Or, les conciles de France se plaignent toujours que les rois ne le font pas. A l'Assemblée du Clergé de France à Melun, en 1579, « on donna charge aussi à celui qui porterait la parole de remonter au Roi (Henri III) vivement les inconvénients et les désordres qui nuisent tant à l'Eglise qu'à la réputation de sa Majesté et au bien des affaires, par la mauvaise distribution qui se fait des Prélatures et autres principaux bénéfices de son Royaume ; des scandales et simonies qui se commettent et des confidences (2) si évidemment autorisés par son conseil privé, et tels autres désordres ; et supplier sa Majesté avec toute humilité et respect d'y vouloir remédier à l'avenir » (3). Mêmes plaintes, mêmes demandes : de laisser au clergé le droit de l'élection des ecclésiastiques, se répètent presque dans chaque assemblée du clergé français. Au cours de l'assemblée de 1585, le 13 octobre, « l'Evêque de Noïon harangua le Roi (Henri III) : il demanda la publication du Concile de Trente, le rétablissement des Elections, la

(1) Dupin L. E. : *Histoire de l'Eglise... du XVI^e siècle*. Paris, 1701, t. III, p. 711-712.

(2) Dr. canon. Accord secret et illicite par lequel une personne obtenait et gérait un bénéfice dont elle laissait les fruits à une autre. (Larousse, grand dict. universel du XIX^e s.).

(3) *Ibid.*, p. 1401.

réformation des abus des bénéfices possédés par gens indignes et laïques, même par des femmes » (1).

Cette lutte entre le Roi qui voulait dominer, et le clergé qui combattait pour l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis du Roi, dura tout le cours du 16^e siècle. Ce n'est que tout à fait vers la fin du 16^e siècle, avec l'avènement de Henri IV, que cette situation s'améliora, Henri IV tâchant vraiment de relever l'autorité de l'Eglise. L'assemblée du clergé de 1598 lui adressa les mêmes demandes qu'à Henri III : « Le Roi ne demanda rien au clergé, mais le clergé lui fit ses remontrances le 28 septembre (1598), qui contenaient les demandes ordinaires, la publication du Concile de Trente, le rétablissement de la Pragmatique Sanction, sinon l'élection de personnes capables aux Evêchés et Abbayes, et la révocation des Pensions accordées à des Laïques » (2).

Le roi leur répondit qu'il devait d'abord rendre la paix à la France, et c'est ensuite qu'il était possible de penser au rétablissement de l'autorité de l'Eglise : « A la vérité, je reconnais que ce que vous avez dit est véritable; je ne suis point auteur des Nominations : ces maux étaient introduits devant que je fusse venu ; pendant la guerre j'ai couru où le feu était plus allumé pour l'étouffer : maintenant que la paix est venue, je ferai ce que je dois faire en ce temps de paix : je sais que la Religion et la Justice sont le fondement et colonnes de ce Royaume, qui se conserve de justice sous la piété, et quand elles n'y seraient point, je les y voudrais établir : je ferai en sorte, Dieu aidant, que l'Eglise sera aussi bien, qu'elle était il y a cent ans ; j'espère en décharger ma conscien-

(1) *Ibid.*, p. 1421.

(2) *Ibid.*, p. 1422.

ce et vous donner contentement ; cela se fera petit à petit ; Paris ne fut pas fait tout en un jour : faites par vos bons exemples que le Peuple soit autant excité à bien faire, comme il en a été par ci-devant éloigné. Vous m'avez exhorté de mon devoir, je vous exhorte du vôtre : faisons bien vous et moi : allez par un chemin et moi par l'autre ; et si nous nous rencontrons, sera bien tôt fait. Mes Prédécesseurs vous ont donné des paroles avec beaucoup d'appareils, et moi avec ma jaquette grise je vous donnerai des effets : je n'ai qu'une jaquette grise, je suis gris au dehors et tout doré au dedans » (1).

Ainsi, le roi Henri IV lui aussi, comme tant d'autres Français du 16^e siècle, ne trouvait pas le clergé parfait : il veut faire « en sorte, Dieu aidant, que l'église sera aussi bien, qu'elle était il y a cent ans ». Henri IV lui-même a observé un affaiblissement de l'autorité (et de l'influence, par conséquent), de l'Eglise Française. Donc, les conciles, le roi Henri IV, les nombreux auteurs (pour ces derniers, nous en citerons un peu plus tard), tous témoignent de la même chose. (A ce sujet il est intéressant de rapporter et de comparer ce qu'en disent Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, et M. Brémond (H.), dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris, 1916). Sainte Beuve donne au début du livre ce large tableau de l'état de la religion chrétienne en France au 16^e siècle : « Au commencement du dix-septième siècle, l'Eglise — l'Eglise catholique — était dans un état de danger et de relâchement qui exigeait sur tous les points une réparation active ; le seizième, en effet, avait été pour elle un désastre... La connaissance de l'antiquité, en dé-

(1) *Ibid.*, p. 1422.

bordant, avait apporté à une foule d'esprits supérieurs une sorte de nouveau paganisme et l'indifférence pour la tradition chrétienne. La séparation de Luther et de Calvin, de quelque point de vue qu'on la juge, là où elle n'avait pas triomphé, avait été une grande cause d'ébranlement. Les railleurs et les douteurs, comme Rabelais et Montaigne, bien qu'encore isolés, levaient la tête en plus d'un endroit. L'intelligence vraie de l'antique esprit chrétien, que les confesseurs de Genève et d'Augsbourg s'efforçaient de ressaisir, n'existait plus dans les écoles catholiques ; la théologie scolastique se maintient sans la vie qui l'avait animée en ses âges d'inauguration ; les sources directes des Pères étaient tout à fait négligées. En Espagne, en Italie, les réformes partielles de Sainte Thérèse, de Saint Charles Borromée, donnèrent signal au grand effort qui devenait nécessaire au sein de l'Eglise romaine pour résister à tant de causes ruineuses » (1).

On ne peut pas douter : Sainte Beuve s'était bien documenté. Il a tenu compte aussi de ce qu'en disaient les biographes des personnages pieux au 17^e siècle : « Les histoires particulières qu'on a écrites de ces hommes à piété active commencent chacune d'ordinaire par un exposé de l'état déplorable de l'Eglise à la fin du seizième siècle, et rapportant à celui dont on retrace la vie, l'idée principale d'une restauration religieuse » (2).

M. Henri Brémont s'attache surtout à étudier un à un les auteurs religieux ; il ne veut pas tant nous donner une vue d'ensemble. Mais tout naturellement, il lui a semblé que de cette étude du particulier, on peut arriver à une conclusion générale : la connaissance de tant de

(1) Sainte-Beuve : *Port-Royal*, t. I, p. 6-7.

(2) *Ibid.*, p. 11.

bons auteurs ecclésiastiques du 16^e siècle lui a fait dire qu'on exagérait en peignant ce siècle si ignorant et si relâché : « On a trop gémi sur la décadence du clergé français pendant le XVI^e siècle et les premières années du XVII^e ; les biographes de Saint Ignace, de Bérulle, de Condren, d'Olier, ont trop montré ces grands réformateurs catholiques tombant du ciel pour ainsi dire, dans une France avilie et morte ». Les débauches et la négligence des prêtres, écrit le P. Amelote dans sa vie du P. de Condren (p. 390-391), avaient laissé entrer les hérésies ; les erreurs populaires et l'ignorance des ecclésiastiques les avaient rendus vils et méprisables... Le nom même de prêtre était devenu honteux et infâme, et il ne s'employait presque plus dans le monde que pour exprimer un ignorant ou un débauché. « On n'a pas le droit de parler ainsi, de faire porter à tous la honte de quelques-uns. S'il y avait en ce temps-là, de graves abus et trop de scandales, si l'on rencontrait dans la foule obscure des desservants plusieurs prêtres qui savaient à peine lire, l'histoire ne justifie aucunement les amplifications éloquentes du P. Amelote. L'histoire, j'entends celle qui se rapproche le plus des certitudes mathématiques. Il est facile de dresser une statistique approximative des livres sérieux qui furent imprimés et réimprimés à l'usage du clergé, pendant cette période qu'on affirme si ténébreuse. Sérieux n'est pas assez dire. C'étaient souvent des livres énormes, des montagnes d'*in-folio*. Les imprimeurs de Lyon, s'ils avaient cru que prêtre et ignorant étaient synonymes, auraient-ils publié par exemple, et à tant d'exemplaires, les vingt ou trente volumes de Suarez, déjà publiés à Rome ou à Coïmbre ? Ainsi pour Baronius — je prends les plus gros, — Baronius qui se vendait alors chez nous comme aujourd'hui Fustel de Cou-

langes ou Albert Vandal. Combien d'autres ouvrages de même importance ne pourrais-je pas rappeler, combien de plus modestes, mais qui pourtant feraient peur aux moins frivoles qu'aujourd'hui ! Nous avons un autre moyen de contrôle qui nous impose exactement les mêmes résultats. Nous connaissons, par le menu, l'histoire de la Sorbonne, nous savons le nombre de ses élèves, qui accouraient de toutes les provinces, nous savons le mérite, le prestige, l'influence de ses maîtres. « C'est une aire d'aigles, que l'illustre famille de Sorbonne », ⁽¹⁾ écrit encore le P. Amelote et dans l'ouvrage même que nous venons de citer. L'image est à peine trop poétique et plus tard Bossuet n'exaltera avec moins d'enthousiasme cette « maison » qui l'avait formé ».

M. H. Brémond, écrit ceci dans le tome premier de son Histoire (p. 219-221) ; il reprend ce sujet dans le tome II, mais pour défendre le 16^e siècle avec un peu moins de conviction : « il est vrai que la plupart des historiens, même religieux, et notamment les premiers biographes du P. de Condren et de Vincent de Paul, ont peint le XVI^e siècle et les premières années du XVII^e siècle, sous les plus noires couleurs. On exagère, je le crois du moins. En tout cas peu nous importe. Du point de vue rigoureusement limité où nous nous sommes placés, les scandales voisins ne nous touchent pas. Nous ne parlons que de cette élite qui restera toujours un petit troupeau » (p. 4).

En tout cas personne ne peut nier que le 17^e siècle a fait incomparablement plus que le 16^e pour la pensée chrétienne. Tous ces biographes des vies de saints plaçaient très haut leur idéal de la vie chrétienne : aussi

(1) Amelote le P. : *Vie du P. de Condren*, p. 251.

jugeaient-ils d'autant plus sévèrement le clergé du 16^e siècle. On peut considérer cette critique du 16^e siècle comme un signe du progrès dans le perfectionnement moral de l'homme en France. Car il est évident que si le 17^e siècle avait été content de ce qu'on avait fait au 16^e pour la religion chrétienne, s'il ne le critiquait pas, il n'aurait pas tant fait pour le développement de la vie chrétienne ; il n'y aurait pas eu tant et toujours un plus grand nombre d'âmes poussées vers la perfection dans le renoncement à l'égoïsme et dans l'amour de Dieu.

5. *Les Français font la première rencontre
de la sagesse antique au 16^e siècle*

Avant le début des guerres civiles et des guerres de religion, la France était un pays heureux. Les guerres d'Italie n'assombrissaient pas ce bonheur ; peut-être, au contraire, rendaient-elles la vie des Français plus intéressante, plus riche d'événements. Nous l'avons vu : les nobles aimaient faire la guerre.

Une preuve de plus que le pays était calme, heureux, c'est le beau développement de la littérature, des sciences, sous François I^{er}. Au cours des guerres intestines, plus tard, il ne pourra pas être question d'un pareil essor. Nous avons entendu, par exemple, Henri IV dire qu'il devait d'abord courir là où le feu était allumé pour l'éteindre ; et que c'est seulement dans la paix qu'il peut penser au rétablissement de l'ancienne discipline dans l'Eglise.

Donc, c'est dans une sorte de sérénité d'esprit que les Français, vivant à l'époque de François I^{er}, ont fait connaissance avec la sagesse antique. Le temps tragique

où un Du Vair demandera au stoïcisme la force morale pour supporter les malheurs, était encore éloigné.

Le roi d'abord donna l'exemple, ce roi François I^{er} surnommé « *Père et vrai restaurateur des arts et des lettres* ». On rendait bien dans sa cour les honneurs extérieurs à l'Eglise, mais au fond c'est à la science qu'on s'intéressait véritablement. C'étaient les réformés qui étudiaient le plus l'Evangile; le roi s'entourait de savants et de philosophes; il désirait être mis au courant de leurs travaux. « Le roi François, écrit de Thou, eut toujours autour de lui quelques savants hommes dont il écoutait attentivement les intéressantes discussions, tandis qu'il était à table. Il se plaisait surtout à les entendre parler d'histoire naturelle, et il s'instruisait si bien à leur école, que n'ayant fait aucune étude dans sa jeunesse, il apprit d'eux et sut parfaitement tout ce qu'avaient écrit les anciens et les modernes sur les animaux, les plantes, les métaux, les pierres précieuses » (1). Et Brantôme écrit : « Or entre autres belles vertus que le roi eût, c'est qu'il fut fort amateur des bonnes lettres et des gens savants et des plus de son royaume, lesquels il entretenait toujours des discours grands et savants, leur en baillant la plupart du temps les sujets et les thèmes » (2). Et aussi : « Il fut appelé *Père et vrai restaurateur des arts et des lettres*, car paradvant lui l'ignorance tenait bien quelque peu en France, encore qu'il y eut certes paradvant quelques gens savants ; mais ils étaient clairsemés ; et produisirent de si belles moissons de savoir comme l'on vit après qu'il eut érigé ces doctes professeurs royaux, lesquels il fut très curieux de rechercher par toute l'Europe :

(1) Thuani historia, lib. III.

(2) *Œuvres complètes*, Paris, 1848, t. I, p. 246.

comme un Tusan, Strapul, Vatable, Postel et autres, tant grecs que Hébreux et Latins, jusques à les envoyer pérégriner aux régions étrangères à ses dépens, comme ce grand voyageur Postel et autres, pour faire rechercher des livres à nous inconnus, et papiers et instruments de l'antiquité : de sorte qu'il en fit et dressa une très belle bibliothèque que nous avons vue à Fontainebleau, dont M. Budé, l'un des doctes personnages de la chrétienté, en fut quelque temps le premier gardien et chercheur, pour de jour en jour l'embellir de nouveaux volumes ». « Il aimait toutes gens d'esprit », dit Martin du Bellay. Il fonda à Paris des collèges pour les lettres latines, grecques, hébraïques.

Ainsi se créait un foyer d'où rayonna l'antiquité. Plus le rôle de l'Eglise dans la vie des particuliers s'amoindrissait, plus grandissait pour eux l'importance de l'antiquité. La sagesse païenne gagnait tous les jours du terrain sur la sagesse chrétienne. Et puis, l'antiquité avait le charme du nouveau. La science aussi. C'étaient des régions encore inexplorées; l'étude de la science, de la philosophie de l'antiquité satisfaisait les besoins de l'intelligence, qui n'étaient pas avant pleinement contentés, (tandis que le christianisme satisfait surtout ceux de la sensibilité) et c'est pourquoi on les étudiait avec beaucoup d'ardeur et d'assiduité. Cette étude intéressait passionnément et on ne pouvait pas s'en détacher : Guillaume Budé, un savant remarquable que François I^{er} avait attaché à la Cour, « lut tant, avec tant de passion et si peu de relâche, qu'il en devint malade et que l'on craignit pour sa vie ». La France était alors un pays encore jeune. Nous savons par Claude Binet combien fut studieuse la jeunesse de Pierre de Ronsard, et de son ami Baïf au Collège Coqueret dont le principal était le savant humaniste Dau-

rat : « Nous ne pouvons oublier, disait Claude Binet, de quel désir et envi ces deux futurs ornements de la France s'adonnèrent à l'étude, car Ronsard qui avait été nourri jeune à la cour, accoutumé à veiller tard, continuait l'étude jusqu'à deux ou trois heures après minuit et se couchant réveillait Baïf qui se levait et prenait la chandelle et ne laissait refroidir la place » (1).

L'antiquité était très aimée en France et tout ce qui venait de là-bas, de Grèce surtout, était enveloppé d'une auréole poétique. On avait découvert un monde nouveau qui avait d'autant plus de charme qu'il était plus éloigné dans le temps et dans l'espace. Tout ce qui venait de la Grèce se présentait à l'imagination comme grand, beau, extraordinaire. Il y en avait qui ne pouvait pas imaginer qu'un Grec fût un homme ordinaire, pareil aux autres. Guillaume Budé trouva ainsi à Paris un Grec, un certain George Hermonyme de Sparte : tout heureux, il le recueille dans sa maison, il lui donne 500 écus d'or pour qu'il lui apprit la langue grecque. Il a cru tout de suite en lui uniquement parce que celui-ci était un Grec, et c'est seulement plus tard qu'il s'aperçut à la longue que cet homme, quoique Grec, était borné.

Malgré cet enthousiasme, aveugle quelquefois, l'antiquité n'était pas docilement imitée. Il est vrai pourtant que d'abord la France devait se contenter de laisser parler l'antiquité, de l'écouter attentivement, pour la saisir, pour la comprendre. Mais plus tard, elle la jugea aussi, et c'est alors qu'elle fut prête, en adoptant une des plus grandes civilisations spirituelles, à la continuer. La Réforme et la Renaissance avaient créé un esprit critique qui désirait toujours vérifier la valeur des choses, même de celles

(1) Claude Binet : *Discours de la vie de Pierre Ronsard*, 1586.

depuis longtemps acceptées. Mais une autre chose encore contribuait à l'acquisition de cette largeur d'esprit qui consiste à penser sans les préjugés, c'est-à-dire à ne rien accepter ou rejeter avant d'en avoir examiné les raisons. Au 16^e siècle les Français voyageaient beaucoup, ils avaient l'occasion de voir d'autres peuples, d'autres mœurs, d'autres façons de vivre et ainsi ils avaient de larges horizons. Ils ne jugeaient pas vite et étroitement. Montaigne, ce sceptique, a beaucoup voyagé. Mais avant lui, Petrus Castellanus, un grand savant qui a beaucoup fait pour la fondation du collège de France, peut nous servir d'exemple et montrer combien voyageaient les Français du 16^e siècle. Et c'était à une époque où ces déplacements étaient difficiles, fatigants, coûteux. Donc, Petrus Castellanus a été d'abord professeur à Dijon, ensuite correcteur d'imprimerie à Bâle, puis secrétaire d'ambassade de l'évêque près de la Cour à Rome, il est allé ensuite à l'Ile de Chypre, à Alexandrie, au Caire, à Damas, à Jérusalem, à Constantinople.

Nous avons vu chez Brantôme que le roi envoyait les savants chercher des livres et des manuscrits dans les pays étrangers ; il leur payait le voyage en Italie, en Grèce, en Asie. Ceux qui le faisaient par leur propre initiative étaient encouragés, aidés. Un érudit, Jérôme Fondule, ayant acheté et apporté à Paris 60 manuscrits grecs au prix de douze cents écus, le roi les lui paya 4.000 écus, pour l'encourager à faire un nouveau voyage. Un autre savant, Guillaume Pelissier, étant à Venise, y réunit un nombre considérable de volumes grecs, hébreux et syriaques, et les apporta tous à Paris. Le roi possédait à Fontainebleau la bibliothèque où il y avait, outre un grand nombre de rares et précieux manuscrits, tous les livres

imprimés en France et en Allemagne. Cette bibliothèque était mise à la disposition des savants.

François I^{er} avait fait énormément ; non seulement pour les savants, mais pour l'instruction publique en général, et Rabelais constatait le progrès en 1533. « Maintenant, toutes disciplines sont restituées, les langues restaurées : grecques, sans laquelle c'est une honte qu'une personne se dise savante, hébraïque, chaldaïque, latine » (1).

On remarque partout l'influence toujours grandissante de l'antiquité : pour glorifier Paris, on l'appelle une autre Athènes. L'idéal de tant d'esprits éminents sera, non pas tant d'être un chrétien parfait, mais plutôt de ressembler au sage antique.

Pourtant, l'influence de l'antiquité n'était pas très étendue encore.

Pour devenir un savant, cela demande des dons, un travail patient, long, incessant. Un ignorant, celui qui ne s'y est pas préparé par les études nécessaires, ne peut rien comprendre aux travaux d'un savant. Et puis, pour connaître et comprendre l'antiquité, il fallait apprendre les langues anciennes, car au début il n'y avait pas beaucoup de livres grecs ou latins qui fussent traduits. Les gens instruits qui avaient, nous l'avons vu, une grande soif d'apprendre, avaient fait de l'étude le but, l'occupation principale de leur vie, et il n'est pas étonnant que les gens de pareille culture intellectuelle les intéressaient surtout. Celui qui ne possédait pas cette culture (et ceux-là étaient incomparablement plus nombreux) était désigné du nom de « vulgaire ». Dans une lettre anonyme adressée au duc d'Anjou en 1578, l'auteur dit que le duc doit tou-

(1) Rabelais : *lettre de Gargantua*.

jours penser et agir au contraire de ce que ferait « le vulgaire » : « ... je crois, écrit-il, que Monsieur à la façon d'Aristides, s'il eût vu que le vulgaire eut soudain approuvé ses actions, eut eu l'occasion d'en douter : tout ainsi qu'on raconte que ce personnage, voyant que le peuple d'Athènes avait trouvé fort bon ce qu'il avait proposé, se tourna vers ses amis et leur demanda s'il ne lui était point échappé de dire quelque chose mauvaise et peu raisonnable. Ainsi je crois n'y avoir doute qu'il ne faille recuser le jugement du vulgaire ». Ceux qui n'étaient pas savants, qui ne connaissaient pas la philosophie ancienne, étaient « le vulgaire » : ce mépris du vulgaire, fort répandu parmi les savants de cette époque, nous montre aussi combien fut grande l'influence de l'antiquité. Car ce n'est point le christianisme, c'est l'antiquité qui a appris aux savants et aux philosophes français du 16^e siècle ce mépris ; par ce trait, ils ne ressemblaient pas à un sage chrétien, mais à un sage antique.

Les nobles suivaient en tout le roi : nous avons vu le roi François I^{er} s'intéresser à l'antiquité : les nobles l'étudiaient de même. Et les nobles qui devenaient des prélats, citaient en prêchant, les philosophes de l'antiquité plutôt que les Pères de l'Eglise.

L'antiquité et la science n'attiraient pas seulement les hommes ; voilà Madame Renée de France, duchesse de Ferrare, qui « a été aussi une fort bonne et habile princesse ; car elle avait un des bons esprits et des subtils, qui était possible ». « Elle avait fort étudié, dit Brantôme, et je l'ai vue fort savante discourir fort hautement et gravement de toutes sciences, jusqu'à l'astrologie et la connaissance des astres dont je l'en vis un jour entretenir la reine-mère, qui, l'oyant ainsi parler, dit

que le plus grand philosophe du monde n'en saurait mieux parler » (1).

Nous voyons dans toute la famille royale s'entretenir cet amour de l'étude, de la science. Ainsi Marguerite, Reine de Navarre, sœur de François I^{er}, « fut une princesse de très grand esprit et fort habile, dit Brantôme, tant en son naturel que de son acquisitif, car elle s'adonna fort aux lettres de son jeune âge ; et les continua tant qu'elle vécut, ordinairement à la cour, avec les gens les plus savants du royaume de son frère » (2).

Mais celle qui peut nous intéresser le plus parmi ces princesses, c'est Madame Marguerite de France, duchesse de Savoie, fille de François I^{er} (1523-1574). Car si les autres princesses s'intéressaient à la science, elle s'est intéressée surtout à la philosophie, à la morale, elle a aimé cette sagesse antique qui domina le 16^e siècle français : elle « a été si sage, si vertueuse, si parfaite en savoir et sapience, qu'on lui donna le nom de la Minerve ou Pallas de la France pour sa sapience ; aussi pour devise elle portait un rameau d'olive entortillé de deux serpents entrelassés l'un en l'autre, avecque ces mots *Rerum Sapientia custos*, signifiant que toutes choses sont régies, ou doivent être par sapience » (3).

L'église catholique, toute préoccupée par sa lutte contre les protestants, ne discernait pas encore un ennemi dans cette antiquité païenne, qui ressuscitait et qui avait d'ailleurs la protection très puissante du roi. Rien n'empêchait cette influence de l'esprit de la Grèce antique et de Rome de croître, de se développer en France,

(1) Brantôme, *Œuvres complètes*, Paris, 1848, t. II, p. 181.

(2) *Ibid.*, p. 183.

(3) *Ibid.*, p. 187.

rien encore n'arrêtait son cours. Et personne encore n'observait dans ces sages imités des anciens (ce qu'on verra seulement plus tard) des orgueilleux, des voluptueux, des gens d'esprit contraire à celui du Christ. Et on ne voit percer aucune note tragique chez ces premiers sages français ; ils vivaient dans une époque relativement calme et heureuse (si le peuple souffrait et était pauvre, cela ne les atteignait pas). Ils imitent les sages anciens pour leur propre plaisir et leur sagesse est presque un ornement et un luxe. C'est seulement dans les circonstances tragiques de la guerre, où le fond de la nature humaine se découvrira, qu'on apprendra à descendre jusqu'au fond de l'âme de l'ancien sage, pour y découvrir aussi l'égoïsme.

6. *Les guerres civiles et les guerres de religion*

Les guerres duraient des dizaines d'années. François de la Noue peint bien dans ses Mémoires l'atmosphère de méfiance mutuelle, de haine entre les catholiques et les protestants : tout cela empêchait les guerres intestines de cesser, le pays d'entrer dans le calme et la vie normale, de connaître une paix durable. Les catholiques n'étaient pas contents de voir qu'on permettait aux protestants d'exercer librement leur religion ; les protestants, de leur côté, exigeaient cette liberté : (il parle de l'année 1562) « Après que l'Edit de Janvier eut été résolu et accordé en la présence du Roi par l'avis d'une très noble compagnie des plus sages politiques de ce Royaume, pour donner quelque remède à tant de divers et universels mouvements, et les régler sous les loix publiques, la France ne fut pourtant pas du tout remise en tranquillité, tant à cause de l'ardeur qui était en ceux de la

Religion pour s'établir et conformer en la liberté qu'ils avaient obtenue, que pour la crainte générale des catholiques, qui ne pouvaient souffrir une telle nouveauté. Une partie des Princes et Seigneurs tenant ce parti, étaient grandement indignés de voir tels accroissements, firent ligue secrète ensemble en intention de les réprimer ».

Nous voyons les protestants et les catholiques prêts à s'affronter, toujours sur leurs gardes ; si quelqu'un s'oubliait, « s'endormait » comme dit La Noue, les autres le « réveillaient ». La paix n'est autre chose que l'attente de la guerre. Dans cette atmosphère d'inimitié, les querelles sanglantes surgissaient facilement, tel ce « désordre de Vassi, où beaucoup de personnes qui étaient au prêche furent occis ». Souvent de pareils petits troubles étaient des signaux de la guerre. La Noue dit, en parlant de ce désordre de Vassi : « Mon intention est seulement de noter non tant de tristesse qu'il apporta à ceux de la Religion, comme l'instruction qu'ils en prirent et le fruit qui en revint. M. le Prince de Condé était à Paris pour l'établissement de l'exercice public suivant l'édit du Roi, quand il entendit cette nouvelle : ce qui le fit entrer en consultation avec les plus sages Seigneurs et gentils hommes qui lors l'accompagnaient, lesquels jugèrent que ce petit orage était présage d'un plus grand, et qu'il convenait penser plus loing qu'aux choses présentes ». « On décide d'alarmer la province : les églises, les nobles devaient se tenir sur leurs gardes ; les églises doivent penser « aux provisions militaires pour se défendre » ;

la noblesse être « prompte à se pourvoir d'armes et de chevaux » (1).

La France est comme un malade qui se retourne sur sa couche parce qu'il a ainsi l'illusion d'un répit du mal. Elle était toujours agitée, la paix ne régnant presque jamais véritablement. Pendant la guerre on désirait la paix ; pendant la paix, on attendait la guerre, on s'y préparait. En 1563, la guerre pesait insupportablement, « en sorte que la Reine, lassée de tant de misères et de morts signalées, embrassa la négociation de la paix » (2).

Et quand on a une fois obtenu la paix, on repense à la guerre, malgré les bienfaits que cette paix offrait à tous : (La Noue parle de l'année 1567) « ... L'édit de pacification fait devant Orléans, avait donné quasi à l'universel de la France beaucoup de contentement, tant en apparence, qu'en effet : en ce que toutes misères cessantes chacun vivait en repos, sûreté du corps et liberté d'esprit. Toutefois les haines et envies aux uns, et les défiances aux autres, ne furent pas du tout amorties, ains demeurèrent cachées, sans se montrer. Mais comme le temps a accoutumé de mûrir toutes choses, aussi ces semences ici et beaucoup d'autres encore pires vindrent à produire des fruits qui nous remirent en nos premières discordes. Les principaux de la Religion, qui ouvraient les yeux pour la conservation tant d'eux, que d'autrui, ayant fait un gros amas de ce qui s'était fait contr'eux, et de ce qui se brassait encore, disaient qu'indubitablement on les voulait ruiner peu à peu, et puis tout à coup

(1) *Mémoires de François Seigneur de la Noue*, p. 1 (collection universelle des mémoires particulières relatives à l'Histoire de France. Londres, 1788).

(2) *Ibid.*, p. 164.

leur donner le coup de la mort ». Et La Noue énumère ce qu'il y avait dans « ce gros amas de ce qui s'était fait... et de ce qui se brassait encore » (1).

De longues années, tant que durèrent ces guerres en France, les Français vivaient dans une incertitude de tous les moments : non seulement ils n'étaient pas sûrs de conserver leurs biens, mais leur vie même était constamment en danger. A Paris, après la paix de 1563, le maréchal de Vieilville parle ainsi à Charles IX : « Sire, depuis mon arrivée en cette ville, j'ai entendu de terribles nouvelles, desquelles le bruit court si grand et de telle furie, que je ne sais, encore que je sois en la chambre de Votre Majesté, si je suis en sûreté de ma vie ou non ». Il a entendu qu'on parle « de rompre la paix et casser l'édit de la pacification », et aussi « que l'on veut dresser une armée pour enfoncer le Royaume d'Angleterre » (2). Et le maréchal de Vieilville exhorte le roi à garder la paix. Mais quand il dit qu'il ne sait pas, étant dans la chambre même du roi, s'il est sûr de sa vie, il exprime un sentiment général d'insécurité à son époque, ressenti au cours de toutes ces guerres par tous les Français. Achille Gamon, avocat d'Annonay, raconte quelle répercussion eut sur les habitants de sa ville la Saint Barthélémy : « Deux ans après, le 24 août 1572, le massacre surnommé de Saint Barthélémy, fait à Paris, Orléans, Meaux, Mâcon, Lyon, Romans, Valence, Toulouse, et dans les autres principales villes du Royaume, jeta une si grande terreur sur les religionnaires d'Annonay, qu'au moindre bruit ou mouvement des catholiques,

(1) *Ibid.*, p. 166.

(2) *Mémoires du Maréchal de Vieilville*, p. 191 (collection universelle des mémoires relatives à l'histoire de France, Londres, 1788).

ils se mettaient en fuite sans être poursuivis de personne » (1).

Montaigne écrit que ce sentiment d'insécurité générale dura trente ans, ce qui est énorme, et qui devait puissamment influencer l'âme des Français : « En cette confusion où nous sommes depuis trente ans (2), tout homme français soit en particulier, soit en général, se voit à chaque heure sur le point de l'entier renversement de sa fortune » (3).

Ce n'était pas seulement ce sentiment d'insécurité, effet de la guerre, qui rendait la vie agitée et sombre ; la pauvreté du pays, la famine et la peste aussi qui ravagea assez souvent la France au 16^e siècle, vinrent ajouter encore une note noire au sombre coloris de ce temps. Le commerce, l'agriculture, tout travail était arrêté pendant la guerre, et c'est de la paix qu'on attendait que « l'artisan qui avait délaissé son métier retourne à sa boutique, le marchand à son commerce, le laboureur à sa charrue, le Magistrat en son siège » (4).

II. — L'INFLUENCE GRANDISSANTE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ANTIQUITÉ

1. On demande à la philosophie la consolation et la force de supporter les malheurs

Alors le moment était venu, comme le dit Guillaume du Vair, de voir si la philosophie était « une bravache

(1) *Mémoires d'Achille Gamon*, p. 277 (collection universelle des mémoires relatives à l'histoire de France, Londres, 1788).

(2) On lit ceci dans l'édition de 1588 de ses *Essais*.

(3) Cité par F. Strowski, p. 90 de *Montaigne*, Paris, 1906.

(4) Castelnau : *Mémoires*, p. 226, Paris, 1659.

et ventarde » (1), ou si elle pouvait vraiment consoler et rendre sage et heureux malgré tout.

Dans les circonstances les plus difficiles, les Français cultivés et humanistes avaient recours à la méditation, à la philosophie. François de la Noue, un des chefs protestants en France, est fait prisonnier en Espagne, en 1580. La vie y est trop rigoureuse pour lui ; si l'on croit l'auteur de sa biographie, on consentait à lui donner un peu de liberté à condition de lui faire crever les yeux. Heureusement, on ne lui a pas défendu de garder ses livres. Il lit, il médite, et il ne se sent pas trop malheureux. Il compose dans la prison ses « Discours politiques et militaires » ; il pense à la France, il cherche dans ses écrits des moyens pour qu'elle retrouve sa force de jadis. Même, dit l'auteur de sa vie (2), il rédige aussi dans sa prison un abrégé des Vies des hommes illustres de Plutarque.

Le Charrondas dit dans la dédicace de son livre : « De la tranquillité d'esprit », en 1588, (dédié à Philippe Hurault, Vicomte de Cheverny, chancelier de France) : « Monseigneur, l'épais brouillard des troubles, divisions et calamités, qui est épandu ou plutôt répandu sur le corps universel du Royaume de France, et sur ses membres, ainsi que mon propre dommage m'a fait éprouver, éblouit les meilleurs esprits, desquels en attendant un temps plus serein se retirent à la clarté de la philosophie, j'entends celle, laquelle fondée sur la parole de Dieu, traite une vraie doctrine... J'ai donc recherché entre mes mémoires les discours qui m'ont semblé plus pro-

(1) Guillaume du Vair : *De la constance et consolation ès calamités publiques. Les Œuvres*, Paris, 1625.

(2) Moyse Amyrot : *Vie de François de la Noue*, p. 280.

pres et convenables pour quelque relâche et consolation de ces misères tant publiques que privées : lesquels assemblés en un livre singulier j'ai avisé de mettre en lumière... »

Ainsi les âmes fortes, comme Du Vair, comme de la Noue, et tant d'autres, ne veulent pas être écrasées sous le désespoir ; ils résistent à l'infortune à l'instar des sages antiques.

Les Français choisirent d'abord le stoïcisme pour les consoler. Et pourquoi le stoïcisme ? D'abord, parce qu'il répondait le mieux à ces âmes d'honnêtes guerriers, qui ne voyaient pas que les compromis sont possibles avec la vertu, qui la voulaient — cette vertu — absolue, toute pure, sans aucun mélange de faiblesse. Les épicuriens, les philosophes chrétiens ont reproché aux stoïciens le manque de psychologie (sinon de sincérité) ; ils leur ont reproché de ne pas connaître suffisamment le cœur humain. Et justement les stoïciens français, guerriers et lutteurs, ne devaient pas s'occuper énormément à analyser les mouvements de leur propre âme : ces stoïciens ne devaient pas ressembler à un Montaigne qui s'étudiaient au jour le jour. Il est fort possible que Montaigne ait renoncé au stoïcisme non seulement à cause de la mollesse de sa nature, mais aussi parce qu'il s'était bien connu et parce qu'il avait vu qu'il est vraiment difficile sinon impossible, de réaliser l'impassibilité de la sagesse stoïcienne. Les épicuriens, et les philosophes chrétiens disaient aux sages stoïciens qu'ils ne savaient pas s'observer, qu'ils ne remarquaient pas que les passions s'emparaient de leur âme aussi. Et Montaigne se connaissait trop pour vivre dans une pareille illusion.

Fierté d'une nature droite peu expérimentée dans la psychologie, qui ne consent pas à être imparfaite, tel est

le mobile intérieur qui a amené les Français au stoïcisme. Mais les circonstances extérieures aussi s'accordaient avec ce mobile intérieur pour les y porter. Le stoïcisme enseignait qu'on pouvait être heureux au milieu des malheurs de toutes sortes. Il apprenait le détachement des biens temporels, la résistance à la douleur par la force de l'âme. Les Français du 16^e siècle sentaient le plus grand besoin de paix et de bonheur. Rien n'était sûr ni stable alors, nous venons de le voir ; les guerres faisaient vivre les hommes dans l'incertitude du lendemain. Les philosophes désiraient un bonheur, un bonheur stable, à l'abri des événements malheureux, et malgré les événements malheureux. Justement, le stoïcisme offrait un tel bonheur, le bonheur du détachement. Le bonheur dont jouit un père de famille, attaché à ses enfants, disaient les stoïciens, un homme attaché à ses amis, à sa fortune, n'est point sûr. Les enfants peuvent mourir, les amis trahir, la fortune disparaître. Les Français du 16^e siècle sentirent plus que personne combien cela est vrai : ils voyaient si souvent la mort, la trahison, la ruine, la maladie. Et pour ne pas être malheureux, ils demandèrent la consolation à la philosophie, ils se firent stoïciens. C'est-à-dire qu'ils s'efforcèrent d'être heureux malgré la mort des êtres chers, malgré la maladie, la trahison, la pauvreté.

Parmi les philosophes stoïciens ce sont Epictète et Sénèque qui furent surtout lus, traduits, adaptés. La langue latine était plus connue et répandue que le grec. Ainsi en 1554, Thomas Naogeorgius, de son vrai nom Thomas Kirchmaier, traduisit du grec en latin le *Manuel* d'Epictète. Mais le cercle de ceux qui désiraient connaître la philosophie stoïcienne s'élargissait ; ce ne sont plus seulement les érudits, les savants qui s'y intéressent : on

commence à donner des traductions françaises du *Manuel* pour un public qui ne connaissait pas le latin.

En 1544, Antoine Du Moulin traduit le premier le *Manuel* en français (1).

En 1567, André Rivaudeau donne une autre traduction.

De cette manière la doctrine stoïcienne se répandait davantage en France. Et que disait ce *Manuel* d'Épictète ? Le premier chapitre parle : « Des choses qui sont en notre puissance, et de celles qui n'y sont pas ». Il enseignait qu'il faut nous détacher des choses qui ne sont pas en notre puissance. Il enseignait la manière de le faire : la première chose à faire, c'est de ne pas réagir spontanément devant les événements (malheureux). Avant de réagir, l'homme doit réfléchir si le mal qui lui arrive est un mal véritable, car « ce ne sont pas les choses qui épouvantent les hommes, mais les opinions. Par exemple : la mort n'est pas terrible, car si elle l'était, elle aurait semblé telle à Socrate aussi. Mais c'est l'opinion de la mort qui est effroyable et rend la mort telle » (2). Naturellement, cette discipline d'une âme qu'on détache des biens temporels, est difficile à obtenir. Il faut beaucoup s'exercer par la méditation pour arriver à l'ataraxie du sage stoïcien. En premier lieu, il ne faut pas avoir de passions : si nous avons de la joie à posséder quelque chose, nous aurons de la tristesse en le perdant. Quant aux malheurs, il faut s'y habituer, en rendre la pensée familière : alors ils cesseront de nous épouvanter, parce qu'ils ne seront pas inattendus. De plus, cette pensée

(1) Zanta (L.) : *La traduction française du Manuel d'Épictète d'André Rivaudeau au 16^e siècle*, Paris, p. 39.

(2) Chapitre V de la trad. de Rivaudeau.

nous rendra vertueux : « Mets-toi journellement devant les yeux la mort, le bannissement et toutes les choses qui semblent épouvantables, et surtout la mort, car tu ne penserás à rien de bas, et ne t'affectionneras trop à chose quelconque » (1). C'est contre les passions de l'âme que lutte le stoïcisme, c'est elles qu'il veut étouffer. Pour guérir l'homme de la volupté, il lui propose de méditer ceci : (nous verrons plus tard que les philosophes chrétiens conseilleront le même remède ; d'ailleurs, ils emprunteront beaucoup au stoïcisme) : « S'il te prend quelque imagination de volupté, contre garde toi comme aux autres choses, pour ne te laisser empoigner. Mais emprains la chose en ton entendement, et prens terme de toi-même. Outre te souviens des deux saisons, de celle durant laquelle tu jouiras, et de celle qui t'apportera un repentir après la jouissance, et alors tu te tanceras toi-même. Et oppose à ce plaisir le moyen par lequel t'étant contenu, tu te pourras réjouir et prendre louange. Mais si tu es si pressé par l'occasion que tu sois sur le point de commencer l'œuvre, garde-toi que la douceur attrayante et le chatouilleux allèchement ne te surmonte. Et oppose à cela le secret contentement que tu auras en ta conscience ayant obtenu une telle victoire » (2).

Les hommes doivent se garder des passions pour pouvoir être indépendants des événements extérieurs. La question des passions est donc de la plus grande actualité au 16^e siècle, de même que la doctrine du stoïcisme. Quelle est la différence entre l'homme sage et celui qui ne l'est pas ? Epictète nous répond, et dans sa réponse indique aux Français du 16^e siècle, vivant dans les cir-

(1) Chapitre XIX de la trad. de Rivaudeau.

(2) *Ibid.*, chap. 44.

constances terribles, la voie à suivre : « La coutume et façon de l'ignorant est de n'attendre jamais de soi l'utilité ou la nuisance, ains des choses externes, mais le déportement et la coutume ordinaire du sage est de mettre en soi le profit et le dommage » (1).

Epictète enseignait la philosophie morale aux Français du 16^e siècle. Il ne le faisait pas seulement par ses écrits, mais aussi par son exemple vivant : il a su garder la dignité et l'égalité de l'âme sous le despotisme d'un tyran. Les Français aimaient non seulement lire les écrits philosophiques : ils aimaient connaître les sages anciens, connaître comment ils vivaient, les imiter, se comparer à eux. Nous verrons cela, pour donner un exemple, à propos de Sénèque. Mais aussi ne lisait-on pas alors énormément les vies des hommes illustres de Plutarque ? Les héros anciens étaient très familiers à l'âme française. Sénèque, à côté d'Epictète, était un autre exemple vivant du sage stoïcien. Il n'était pas au pouvoir de Sénèque de rendre meilleur Néron ; il était exposé à redouter toujours la mort de la part du tyran, comme les Français du 16^e siècle l'attendaient toujours de la guerre ou des brigands ou de la peste. Pourtant, Sénèque n'accuse pas Dieu de l'avoir fait dépendre de Néron. S'il n'était pas content de son sort, il serait malheureux et ne serait pas un sage. Tout ce que Dieu fait, il le fait pour le plus grand bien des hommes. En France, malheureuse et déchirée par des guerres intestines, on adopta aussi cette théorie stoïcienne. André Rivaudeau disait, en commentant la doctrine d'Epictète : « Les fidèles ne se doivent plaindre des afflictions, mais croire que Dieu leur envoie pour leur plus grand bonheur. Car

(1) *Ibid.*, chapitre 58.

les persécutions sont profitables, honorables et désirables aux enfants de Dieu » (1). Dans la souffrance, l'homme perfectionne la vertu, et l'on sait que pour le stoïcien, posséder la vertu signifie posséder le souverain bien, c'est-à-dire être heureux et sage.

Montaigne a défendu Sénèque dans ses *Essais* ; nous voyons dans sa défense ce que nous avons soutenu plus haut, que les comparaisons se faisaient entre l'antiquité et la France de ce temps ; il nous dit aussi lui-même combien il est imprégné de cette antiquité : « La familiarité que j'ai avec ces personnages ici (Sénèque et Plutarque), et l'assistance qu'ils font à ma vieillesse et à mon livre massonné purement de leurs dépouilles (il veut être modeste et exagère !), m'oblige à épouser leur honneur.

Quant à Sénèque, parmi une milliasse de petits livrets, que ceux de la Religion prétendue réformée font courir pour la défense de leur cause... j'en ai vu autrefois un qui, pour allonger et remplir la similitude qu'il veut trouver du gouvernement de notre pauvre feu Roi Charles neuvième avec celui de Néron, apparie feu Monsieur le Cardinal de Lorraine avec Sénèque : leurs fortunes d'avoir été tous deux les premiers au gouvernement de leurs princes, et quant et quant leurs mœurs, leurs conditions et leurs déportements. Enquoi, à mon opinion, il fait bien de l'honneur audit Seigneur Cardinal : car encore que je sois de ceux qui estiment autant son esprit, son éloquence, son zèle envers sa religion et service de son Roi, et sa bonne fortune d'être né en un siècle où il fut si nouveau et si rare, etc... ; si est-ce qu'à confesser la vérité, je n'estime sa capacité de beaucoup

(1) *Ibid.*, p. 148.

près telle, ni sa vertu, si nette et entière, ni si ferme, que celle de Sénèque » (1). (Montaigne défend ensuite Sénèque de l'auteur protestant qui l'attaque).

Le stoïcisme attirait aussi les Français parce qu'il enseignait qu'il faut se dépouiller des passions et aspirer à la vertu. La guerre crée l'anarchie morale en tous les temps ; elle la créa aussi au 16^e siècle. Il y eut d'abord beaucoup de criminels : « Les malfaiteurs avaient pris une habitude de piller les peuples et les rançonner, de tous âges, qualités, sexes, saccager plusieurs villes, rompre et violer les sépultures, brûler les villages, ruiner les châteaux, prendre et s'emparer des deniers du Roi, usurper les biens ecclésiastiques, tuer les Prêtres et les Religieux, et bref, exercer par toute la France les plus détestables cruautés qu'il était possible d'inventer » (2). Les laboureurs, les artisans, les marchands qui abandonnaient leur travail pour aller à la guerre, s'habituèrent à la cruauté et au désœuvrement. L'Etat n'avait pas la force de punir les malfaiteurs : « Et quant à la Justice qui est le fondement des Royaumes et Républiques, et de toute la société humaine, elle ne pouvait être administrée vu que où il est question de la force et de la violence, il ne faut plus faire état du magistrat et des loix ». Et les vices d'autant plus se donnaient libre cours : « ... la guerre civile était une source inépuisable de toutes méchancetés, de larrecins, voleries, meurtres, incestes, adultères, parricides et autres vices énormes

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. II ch. XXXII, p. 526.

(2) Castelnau : *Les mémoires*, Paris, 1659, p. 153.

que l'on pu imaginer ; esquels il n'y avait ni bride, ni punition aucune » (1).

Castelnau parle ici de l'année 1559 et de celles qui suivirent ; cet état devait durer autant que les guerres, puisque le 25 octobre 1573, le roi Charles IX écrivait cette lettre à Monseigneur de Bourdeille : « Monsieur de Bourdeille, je vois la corruption des mœurs s'accroître et augmenter tous les jours en mon royaume, sans que les remèdes que je m'efforce y appliquer par douceur et sévérité puissent arrêter le cours de ce mal, dont je porte un extrême regret pour le désir que j'ai toujours eu de rendre mon règne heureux à mes sujets, qui est la plus glorieuse mémoire que je puisse laisser à la postérité » (2)

Mais la Cour elle-même n'offrait pas un spectacle de vertu, d'abnégation, de générosité. Catherine de Médicis vécut longtemps et y créa une atmosphère de rivalité, en excitant ses fils à se jalouser réciproquement. Elle voulait dominer, et essayait d'y parvenir par l'intrigue, la ruse, la dissimulation. Elle n'avait pas de passions nobles, et les stoïciens français de ce temps devaient se dire, en observant tout cela, que vraiment les passions humaines nous mènent loin de la vertu, et ne vous rendent pas heureux. Le duc Henri de Bouillon nous peint ainsi Catherine de Médicis : il était ami du duc d'Alençon frère du roi Charles IX, fils de Catherine de Médicis et de même âge que lui ; en 1568, le duc d'Alençon tomba malade de la petite vérole : « ... Durant tout son mal contagieux à moi qui ne l'avait point eu lors, cela nonobstant ne m'éloigna de lui, faisant mes exercices souvent avec lui, qui commençait d'être en considéra-

(1) *Ibid.*, p. 153.

(2) Brantôme : *Œuvres complètes*, Paris, 1848, p. 525.

tion à la Reine sa mère, qui ne s'étudiait qu'à posséder ses enfants, et lui semblait ne le pouvoir si bien faire qu'en les tenant en jalousie avec leurs frères, et en méfiance avec leurs serviteurs ; elle lui écrivait souvent, et en une lettre l'avertissait de ne se fier du tout à son gouverneur, ni autres qui avaient charge de lui, mais qu'à elle seule il mandât ses conceptions ». (1).

Les Français ne désiraient pas seulement la paix ; ils aspiraient aussi à la grandeur morale, ils aspiraient à se délivrer de tant de sottises, de bassesses, de brutalités. Ici l'Eglise catholique pouvait jouer un grand rôle. Elle pouvait offrir alors l'idéal de la vie chrétienne de l'âme, la philosophie chrétienne. Mais, elle n'y était pas préparée, et c'est la sagesse antique qui prit sa place. Il y avait alors en France tant d'hommes à qui pesait la vie égoïste, aux sentiments étroits : ils désiraient connaître la vertu, la pratiquer ; ils avaient soif de la grandeur morale, de la dignité humaine, de la paix de l'âme qui n'est pas déchirée par des passions basses. L'Eglise ne les aidait pas dans ce désir : les prélats étaient endormis. « L'hérésie doit éveiller les prélats endormis », écrivait Dupuiherbault en 1568 (2). Montaigne nous certifie la même chose ; lui aussi compare le silence de l'Eglise catholique à un sommeil : « C'est un effet de la Providence divine de permettre sa sainte Eglise être agitée, comme nous la

(1) *Mémoires de Henri, Duc de Bouillon*, p. 438. (Collection universelle des mémoires, relatives à l'Histoire de France, Londres, 1788).

(2) *Consolation chrétienne pour fortifier les bons catholiques qui sont affligés et persécutés par la tyrannie des sectaires et dévoyés hérétiques de notre temps*, par F. Gabriel Dupuiherbault, Paris, 1568, p. 37.

voyons, de tant de troubles et d'orages, pour éveiller par ce contraste les âmes pies et les r'avoir de l'oisiveté et du sommeil où les avait plongées une si longue tranquillité » (1). On trouve ce témoignage dans les Essais de Montaigne de 1588 ; nous sommes presque à la fin du 16^e siècle, et plus loin, Montaigne est optimiste en ce qui concerne l'Eglise. Nous devons donc comprendre que ce qu'il dit plus haut se rapporte plutôt au passé, car il ajoute : « Si nous contrepoisons la perte que nous avons faite par le nombre de ceux qui se sont dévoyés, au gain qui vous vient pour nous être remis en haleine, ressuscité notre zèle et nos forces à l'occasion de ce combat, je ne sais si l'utilité ne surmonte point le dommage » (2).

Mais en ce moment, l'essentiel pour nous est qu'un homme aussi sérieux et aussi intelligent que Montaigne, certifie que l'Eglise catholique a passé par une période de sommeil, pendant laquelle la philosophie de l'antiquité prit sa place.

Les prédicateurs citaient beaucoup les philosophes païens dans leurs sermons. Ainsi ceux qui devaient être les premiers à enseigner la philosophie chrétienne, envoyaient leurs auditeurs vers la philosophie païenne. On connaissait alors beaucoup mieux l'antiquité que la théologie : Antoine Godeau, Evêque de Vence dit, en 1660, dans son *Traité des séminaires* (Aix, 1660), que le manque de séminaires a été la cause de l'ignorance du clergé au 16^e siècle. Il donne une histoire des séminaires. Donc, en 1660, il dit : « Il faut confesser que si on compare l'état de l'église de France, depuis cinquante ans,

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. II, p. 385.

(2) *Ibid.*, p. 385.

à celui où elle se trouvait auparavant, on reconnaîtra en ses Ministres autant de science, de zèle et de piété, qu'autrefois on leur pouvait reprocher d'ignorance, d'indévotion et de scandale » (1). Il énumère les causes de cet état déplorable, et ce sont celles que nous avons déjà connues : les évêques ne résidaient pas, on s'engageait sans vocation, et il ajoute : il n'y avait pas de séminaires. Il dit bien l'effort des conciles de rétablir la discipline ecclésiastique au 16^e siècle, « mais, ou ces conciles ne furent pas reçus par les chapitres, sur des prétextes très frivoles, ou les Loix demeurèrent sans observation, ou l'observation ne fut pas longue : et on retomba incontinent dans le relâchement ancien » (2). Plus loin, il décrit ainsi les ecclésiastiques : « Les personnes de condition, comme nous avons dit, possédaient des bénéfices ; mais c'était sans faire réflexion sur les devoirs où ils étaient obligés, sans exercer aucunes fonctions ecclésiastiques, qu'ils regardaient comme dérogeantes à leur noblesse ; et même, sans porter l'habit clérical. Pour ceux qui se faisaient Prêtres, quand la plupart pouvaient expliquer un Evangile de la Messe, et entendaient leur Bréviaire, ils croyaient être de grands Docteurs ; et on ne leur demandait pas autre chose, pour les ordonner » (3).

Donc, d'un côté l'indifférence pour l'étude de la théologie, de la philosophie chrétienne (il manquait aussi des séminaires où l'on eut pu les étudier) ; de l'autre côté, l'antiquité étudiée avec tant de passion, tant d'assiduité : cela devait amener le règne de la philosophie des sages anciens. Ce ne sont pas seulement les

(1) Godeau (A.) : *Traité des séminaires*, Aix, 1660, p. 1.

(2) *Ibid.*, p. 1.

(3) *Ibid.*, p. 79.

érudits, les savants qui connaissent l'antiquité ; les traductions des œuvres des anciens en français se multiplient ; la France est imprégnée de l'antiquité ; on rêve de créer une civilisation en France pareille à celle de l'antiquité.

Finalement, l'Eglise s'alarma de l'abandon où se trouvèrent la théologie, la philosophie chrétienne. En 1576, le Synode d'Evreux « dit que l'espérance et le séminaire de la Religion de l'Eglise catholique, et de la République, est dans les Ecoles ; afin d'y élever les jeunes gens qui soient après cela capables des emplois du Sacerdoce et des charges de l'Etat. C'est pourquoi il rétablit dans toutes les paroisses du diocèse et veut que les curés en prennent le soin. Le Concile de Rouen, en 1581, de Tours, en 1582, de Bordeaux en la même année, de Reims et de Bourges en 1584, de Paris en 1587, ordonnèrent tous l'érection des séminaires et firent des statuts pour leur conduite » (1).

Pour toutes ces raisons, les Français cherchèrent hors de l'Eglise et des saints des types idéaux qui leur serviraient de modèles ; ils les cherchèrent dans cette antiquité qu'ils aimaient et qu'ils étudiaient tant. La France de la Renaissance devait à l'antiquité sa vie spirituelle enrichie et plus intense. Alors, est-il étonnant que les Français, à qui les Grecs et les Latins avaient appris à penser, si l'on peut ainsi dire, aient cherché à les imiter ? Elevés dans un commerce intime avec les œuvres des grands hommes de l'antiquité, ils avaient pour ces hommes de l'admiration, de l'estime, de l'amour.

(1) Godeau (A.) : *Traité des séminaires*, Aix, 1660, p. 79.

DEUXIÈME PARTIE

On distingue deux courants de la philosophie de l'antiquité dans la France du 16^e siècle : le stoïcisme d'abord, l'épicurisme ensuite.

1. Guillaume Du Vair adapte la philosophie stoïque

Si l'on observe l'histoire des idées en France au cours de l'époque que nous étudions, et dans ses traits généraux, on s'aperçoit qu'à une époque de liberté de mœurs et de relâchement moral, succède toujours une époque de ressaisissement, de sévérité, qui est à son tour suivie d'un temps où l'on s'arrête pour reprendre haleine, et ainsi de suite. Le règne de François I^{er}, et de ses successeurs (pour ne nommer que les principaux) de Charles IX, de Henri III, où les hommes donnaient libre cours à leurs passions, est suivi d'un renouveau du stoïcisme en France, qui, dans sa sévérité exige la vertu absolue et le retranchement de toutes les passions. Avec l'épicurisme qui vient ensuite, on reprend haleine, c'est comme une détente. Par exemple, Montaigne, qui est bien de son temps, qui va avec son temps, nous permet d'observer la même chose chez lui : nous voyons chez lui ces mêmes successions de doctrines philosophiques, sévères ou plus indulgentes : il a été aussi d'abord stoïcien, puis épicurien. Après le règne d'épicurisme, nous avons, au seuil du 17^e siècle, un renouveau du christia-

nisme, où il entre, chez de nombreux philosophes chrétiens, assez d'éléments stoïciens (nous le verrons plus tard). Donc, ce refleurissement du christianisme est encore un ressaisissement de l'âme française, qui ne veut pas se laisser aller librement au gré de ses passions, mais avoir une vie régie par la foi.

Ainsi, après le règne de François I^{er}, les guerres civiles et les guerres de religion sous Charles IX et Henri III, la doctrine stoïcienne se propage en France. Un des représentant le plus intéressant du stoïcisme en France au 16^e siècle, est Guillaume Du Vair (1556-1621). Ce fut un des philosophes remarquables de la France humaniste. Au commencement de la Renaissance, les Français (ce qui est très compréhensible), étudiaient l'antiquité en élèves dociles qui admirent seulement, et cette étude devait rester, quoique absolument nécessaire et inévitable, assez infructueuse. Du Vair est né dans la deuxième moitié du 16^e siècle (en 1556), et déjà on s'était habitué à l'antiquité, on ne la regardait pas comme très supérieure à la France. Du Vair, intelligent et doué, contrôle la vérité de la philosophie de l'antiquité par sa propre expérience ; il l'applique à la réalité vivante qu'il pouvait observer, il essaye de l'y adapter. Il « a imité parfaitement les anciens en parlant de son chef de même qu'ils ont parlé de leur », tel est son mérite, dit Perrault. Il ne citait pas seulement, comme c'était l'habitude : il a observé les hommes vivant autour de lui, il s'est observé lui-même, et c'est ainsi qu'il a trouvé que la philosophie stoïcienne était vraie. En lisant ses œuvres, on voit que Perrault l'a bien jugé : il n'a pas été un imitateur aveugle et docile ; il a mis « en œuvre la plupart de leurs pensées, mais après se les être rendues propres par la méditation, sans se servir de leurs mêmes

paroles » (1). En ceci, il a fait la même chose que Montaigne.

Du Vair n'est pas arrivé du premier coup à la simplicité vivante qu'on remarque dans sa « Philosophie morale des stoïques ». Son premier ouvrage, « De la Sainte Philosophie » a quelque chose de déclamatoire, de rigide et de naïf : il y est trop absolu et trop sévère, sans aucune pitié pour les passions de l'âme humaine. Il exige qu'on les extermine absolument. S'il a réussi à changer plus tard, c'est parce qu'il a vraiment essayé de se conduire dans la vie d'après ces sévères principes philosophiques et qu'il s'est heurté aux difficultés alors, que dans son ardeur de jeune théoricien il ne prévoyait pas. Sa doctrine philosophique exigeait une conduite trop réglée qui ne pouvait pas s'appliquer exactement sur la réalité vivante, riche et complexe ; sa doctrine première ne prévoyait pas la possibilité des défaillances et des faiblesses. Elle a le défaut d'être abstraite et trop logique. Donc, c'est peu à peu, en se réglant sur ses expériences, que Du Vair a adopté la philosophie stoïcienne. C'est lui qui, par ses œuvres, a fait connaître davantage le stoïcisme à ses contemporains ; il lui a gagné beaucoup d'adeptes et ainsi il a contribué à susciter en France ce mouvement philosophique qu'on a nommé le néo-stoïcisme. Dans la doctrine stoïcienne, la question des passions est la question capitale. Le néo-stoïcisme souleva cette dispute qui dura au cours du 16^e et du 17^e siècle : l'homme doit-il avoir des passions ? Les stoïciens soutenaient que non, les épicuriens, les philosophes chrétiens (influencés aussi par Aristote), soutenaient le contraire. Le *Traité de l'usage des Pas-*

(1) Perrault (Ch.) : *Les hommes illustres*, Paris, 1696-1701, p. 32.

sions du P. François Senault de l'Oratoire, paru en 1641, est une réplique à la philosophie païenne, stoïcienne et épicurienne ; le P. Senault essaie de clore un débat commencé avec le néo-stoïcisme. Pour replacer son livre dans son temps, pour le mieux comprendre, nous devons aussi connaître ses adversaires auxquels il s'adressait, les stoïciens et les épicuriens. Du Vair a exposé, dans ses œuvres, la doctrine du stoïcisme : nous devons la connaître, pour comprendre mieux pourquoi le P. Senault, philosophe chrétien, a été son adversaire.

2. *La doctrine du néo-stoïcisme*
dans la Sainte-Philosophie de Guillaume Du Vair (1)

Le néo-stoïcisme n'est pas le stoïcisme pur. Des éléments de la doctrine chrétienne entrent aussi dans sa composition. Les néo-stoïciens se disaient catholiques, et quand ils commentaient et expliquaient la doctrine stoïcienne, ils le faisaient en chrétiens, jusqu'à un certain point ; ils la développaient et ajoutaient des éléments du christianisme. (Par exemple nous trouvons ceci chez Zanta : « .. Epictète vient de rappeler qu'avant d'entreprendre quoi que ce soit, il faut penser à ce qu'on va faire, et dès le principe se dire : « Je veux maintenir ma volonté en conformité avec la nature ». Le commentaire cherche à pénétrer ce qu'est cette nature à laquelle nous devons nous conformer. Or, d'après le dogme chrétien, cette nature n'est point celle qui est nôtre en ce moment mais celle que Dieu nous avait donnée avant la chute :

(1) Du Vair (G.) : *Les Œuvres*, Paris, 1625.

il nous avait fait vertueux et bons » (1). Du Vair explique en chrétien le besoin de la sagesse, de la vie vertueuse qu'éprouvent les hommes. L'homme a été créé parfait, et il s'est corrompu. Mais il n'est pas corrompu au point de perdre tout souvenir de l'excellence de sa nature première : « Nous ressemblons proprement à ceux qui en leur plus tendre jeunesse étant menés captifs en quelque lointaine contrée, perdent avec le temps la mémoire de leur pays, l'usage de leur langue et l'amitié de leurs parents... mais si... après une longue captivité on leur donne quelque espérance du retour, ou qu'ils oyent seulement parler de leur pays : vous les verrez tressaillir d'aise ». (La Sainte Philosophie).

Pour retrouver cette nature pure, l'homme a besoin d'être guidé par la sapience, qui est « la vérité et connaissance de toutes choses, mais principalement des divines ». Du Vair énumère ensuite tout ce par quoi se manifeste l'activité de l'âme humaine : le rôle des sens, la contemplation de soi-même, la recherche des causes, l'étude des sciences, et constate que l'âme ne trouve « rien en tout cela, non pas même en elle, qui la contente et arrête la cupidité qu'elle a d'apprendre. « Elle est toujours attirée plus haut » elle est contrainte de s'élever et par dessus le monde et par dessus soi-même ; et se laisser conduire par les œuvres à l'ouvrier ». C'est le souvenir de son origine divine qui attire l'homme vers Dieu, car il a été créé à l'image de Dieu, qui a désiré, en créant l'homme, « de se mouler et figurer soi-même, et poser au milieu de ce monde une image vivante de sa divinité ». Que faisait de l'homme une créature parfaite ? C'est qu'il avait « la vérité pour guide et la vertu

(1) *La traduction française du Manuel d'Épictète d'André Rivau-
deau, au 16^e siècle, publié par L. Zanta, Paris, 1914.*

pour aide ». Sa perfection consistait en ce que « toutes ses actions marchaient au compas de la raison ». Donc, pour retourner à la perfection première, il faut trouver ce qui nous empêche de distinguer la vérité et la vertu. Nous ne pouvons pas distinguer la vérité à cause de « notre jugement pervers et corrompu », qui « est la source de nos fautes, et la fontaine du pestilent humeur qui nous gâte et nous infecte ». Et nous ne pouvons pas être vertueux parce qu'il y a en nous quelque chose « qui nous gâte et nous trouble » : « ce sont les délices et les voluptés ». Il faut travailler par conséquent à délivrer notre esprit de l'erreur et nos sens des passions. Et en dernier lieu, les passions sont coupables de tout, elles égarent aussi l'esprit, car un homme qui en est possédé voit tout à travers elles. Tout raisonnement se réduit à ceci : pour connaître la vérité et devenir vertueux, il faut supprimer les passions : « mais pour ce que nous n'apportons pas à la Philosophie notre esprit net, ains déjà mal disposé et occupé de fâcheuses et populaires humeurs, et que nous y venons comme au médecin, il faut que nous fassions comme ceux qui pansent les plaies, lesquels avant qu'y mettent aucun appareil, en tirent les corps étranges ; et que nous commencions par ôter de nos esprits les passions qui s'y élèvent, et éblouissent de leur fumée l'œil de la raison ».

Ainsi, parti du stoïcien : « Il faut vivre selon la nature », et expliquant l'éloignement de l'homme de la nature que constatent les stoïciens, par la chute de l'homme selon la doctrine chrétienne, il conclut en stoïcien : il faut supprimer les passions. Cette suppression des passions est le plus haut degré de la sagesse pour Du Vair, au moment où il écrivait la Sainte Philosophie.

Et il continue à développer la doctrine néo-stoïcienne dans le même sens, c'est-à-dire en condamnant les

passions. Notre esprit égaré juge mal et accorde aux objets de nos passions plus de valeur qu'ils n'en ont. De la naissent l'amour voluptueux, l'ambition et l'avarice, avec toutes les passions qui en sont inséparables. Par conséquent, pour nous délivrer des passions, il faut d'abord habituer notre esprit à bien juger de la véritable valeur des choses ». Les beaux visages même des dames, après lesquels vous brûlez si impuissamment : qu'ont-ils autre chose à estimer qu'une symétrie et exacte diligence de la nature ? » (On voit bien combien Du Vair était jeune et inexpérimenté, puisqu'il lui semble que ce raisonnement suffit pour détourner les hommes de l'amour). Les richesses sont « l'ordure... de la terre », et l'ambition poussée au dernier degré « un fol désir de vouloir être plus que le reste du monde, et s'approprier la révérence et le service qui est dû au seul Dieu ».

Les quatre vertus principales combattent nos mauvaises inclinations : la Tempérance luttera contre « les cupidités et violentes affections qui portent notre volonté aux plaisirs et aux voluptés ». La Clémence combattra la colère ; la Justice s'opposera à l'ambition et la Libéralité à l'avarice.

3. *Le sage stoïcien et les passions* *dans la Philosophie morale des stoïques*

Dans la *Philosophie morale* Du Vair élargit sa doctrine philosophique. Son ton est beaucoup plus modéré, il écrit avec moins d'impétuosité, sa pensée a mûri. Dans la *Sainte Philosophie* il affirme avec énergie qu'il faut supprimer les passions : « Certainement de cette sale et effrenée concupiscence faillent et dérivent quasi tous les malheurs... le fol amour... venin subtil... empiétant sur

nous une furieuse domination... nous emporte à des desseins enragés ». Mais ici, dans la *Philosophie morale des stoïques*, il n'est plus un homme qui s'échauffe pour ses idées seules ; il ne veut plus d'une sagesse trop abstraite, mais une sagesse pour tous les jours. Il s'est convaincu que le stoïcisme est trop exigeant, puisqu'il parle à présent « de la sévérité de cette secte ».

Mais Du Vair ne parle pas tant en son nom : c'est seulement au commencement qu'il donne ce jugement sur le stoïcisme ; ensuite, il se borne à l'exposer.

Il commence par parler du bien. Il dit d'abord que le monde est fait de manière que tout y tend à une fin : l'homme subit cette loi de même, et « la fin de l'homme et de toutes ses pensées et tous ses mouvements, c'est le bien. Enfin, il précise ce qu'est le bien : « Je pense que pour définir proprement le bien, on peut dire que ce n'est autre chose, sinon l'être et l'agir selon la nature. » Mais ensuite, qu'est-ce que « l'être et l'agir selon la nature ? » « La nature est une sage maîtresse », et « naturellement l'homme doit être composé de façon que ce qui est de plus excellent en lui y commande ». Et ce qu'il y a de plus excellent en l'homme, c'est « la droite raison ».

S'il est vrai que chaque chose tende à sa fin, et que cette fin soit identique avec son bien, ni la santé, ni la richesse ne peuvent être le bien de l'homme, puisqu'elles sont seulement *les moyens* pour arriver au bien principal (qui doit être notre contentement). Et voilà ce qui prouve qu'elles sont seulement les moyens d'arriver au bien, et non pas le bien à proprement parler : tant d'hommes se portent bien et sont riches, et pourtant malheureux. Si la santé et la richesse étaient des biens véritables, il serait impossible que les hommes, les possédant, fussent

malheureux. Avec la vertu, c'est tout le contraire. Il suffit de la posséder, pour être heureux, même dans la pauvreté, même dans la maladie, puisqu'elle sait se servir indifféremment de toutes les choses pour réaliser le bien.

Qui cherche le bien ? C'est notre entendement et notre volonté qui cherchent et désirent le bien : « Le bien doncques que nous cherchons doit être leur perfection, leur repos et leur contentement ».

Ensuite, si nous mettons notre bonheur dans la possession de la santé et des richesses, nous ne serons jamais véritablement heureux, puisque cette possession ne dépend point de nous : « C'est chose qui dépend de mille accidents qui ne se peuvent prévoir, qui ne sont point en notre puissance, et dont la fortune est maîtresse. « Le perfectionnement de notre volonté est notre bien, car « le vouloir bien réglé ne veut que ce qu'il peut ». Ainsi, si nous voulons avoir le véritable bien, qui est un bonheur stable, ne dépendant pas des circonstances extérieures, « il faut que nous nous le donnions nous-mêmes ».

La nature est sage et bonne : elle qui nous a créés, ne veut pas que nous soyons malheureux. Si notre bien consistait vraiment dans la possession de la santé et de la richesse, cette nature si bonne et si sage, nous en aurait donné à tous.

Du Vair, supposant prouvé et accepté tout ce qu'il a exposé, continue à développer la doctrine stoïcienne en s'appuyant sur les résultats acquis. La marche de son raisonnement, le ton abstrait, tout cet écrit qui s'adresse à l'intelligence seule de l'homme — à la logique — tout cela rappelle parfaitement la démonstration d'un théorème de géométrie : « Nous concluons donc par là ce propos, que puisque l'heure de l'homme dépend de son

bien, que son bien est vivre selon sa nature, que vivre selon sa nature c'est de n'être point troublé de passions et se comporter envers toutes choses qui se présentent selon la droite raison ; il nous faut pour être heureux purger notre esprit de passions, et apprendre comme nous devons affectionner envers ce qui se présente ».

Toujours, comme nous le voyons, la question des passions apparaît comme la question principale pour l'homme dans la doctrine stoïcienne.

Avant de parler des moyens pour les supprimer, Du Vair explique ce que c'est que la passion : « Nous appelons passion un mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive, qu'elle fait ou pour suivre ce qui lui semble bon, ou fuir ce qui lui semble mauvais ». Cette définition de la passion n'est pas donnée seulement par les stoïciens ; elle est adoptée par tous les autres écrivains-philosophes du 16^e et du 17^e siècle, qu'ils soient épicuriens ou chrétiens.

Nous n'avons qu'une âme, mais elle a « des puissances merveilleusement différentes... En un endroit elle fait croître, en l'autre elle remue, en l'autre elle sent, en l'autre elle désire, en l'autre elle imagine, en l'autre elle se souvient, en l'autre elle discourt ». Le rôle des sens est de veiller d'abord sur la conservation du corps ; mais en outre, et c'est là leur rôle principal, ils sont « comme les messagers et les courriers de l'entendement, et partie souveraine de l'âme », et servent « de ministres et instruments au discours et à la raison ». C'est tout. La nature, étant très sage, n'a pas donné aux sens le pouvoir de troubler la partie supérieure de l'âme, et s'ils la troublent, c'est l'effet de notre corruption. C'est la partie supérieure de notre âme (qui se compose de l'entendement et de la volonté), qui doit gouverner toute l'âme ;

la partie inférieure doit se borner à lui faire des rapports fidèles. L'entendement se servira de ces rapports pour juger ce qu'on doit faire. Les sens ne savent pas discerner le véritable bien du mal véritable, et si l'on ne les gouverne pas bien, ils nous trompent et jettent de grands troubles dans l'âme. Ils remuent « la puissance concupiscible et l'irascible (et) font une sédition et un tumulte en notre âme ». Les passions s'émeuvent sur l'apparence d'un bien ou d'un mal.

Il y a deux parties de notre âme où se forment les passions : la *concupiscible* et l'*irascible*. Du Vair énumère d'abord les passions de la partie concupiscible, en décrivant chacune et en expliquant ses ressorts. Ce sont : *plaisir* ou *volupté*, s'il s'agit « d'un bien dont l'âme entre en jouissance » ; viennent ensuite *le désir*, *la haine*, ou *l'horreur*, *la fâcherie*, *la douleur*, *la pitié*, *la jalousie*, *l'envie*, *la crainte*. Les passions de l'appétit irascible sont beaucoup plus violentes que celles de l'appétit concupiscible. Elles sont fortes, parce qu'elles se doublent de ces dernières : « car les premières passions qui se forment sur l'objet du bien apparent, entrant en considération des moyens de l'acquérir, excitent en nous, ou *l'espoir* ou *le désespoir* ; et celles qui se forment sur l'objet du mal, font naître *la peur* et *le courroux*.

Dans la première partie de son ouvrage, Du Vair expose comment le stoïcisme prouve que les passions nous sont nuisibles et leur conclusion : il faut les supprimer. La deuxième partie comprend la définition de la passion, et l'explication de sa naissance et de son mécanisme ; les passions y sont aussi énumérées. Maintenant, dans la troisième partie, Du Vair arrive aux moyens de les supprimer.

Nous n'avons pas besoin d'exposer cette troisième partie : il nous suffit d'avoir vu quelle importance les stoïciens attribuaient à la question des passions, et pourquoi ils exigeaient qu'on les supprime.

Ainsi donc, avoir la paix de l'âme, le calme absolu, et pour l'obtenir se gouverner par la raison en supprimant les passions, tel est l'idéal de la philosophie stoïcienne. La France en guerre au 16^e siècle exprime par le néo-stoïcisme ce besoin qu'a aussi l'âme d'avoir la paix, de se reposer des passions et des luttes. Le néo-stoïcisme enseignait encore le mépris pour la vie matérielle. On peut considérer ceci également comme une réaction contre l'influence de l'Italie sensuelle. Les philosophes stoïciens blâment l'ambition et la cupidité : ce qu'ils en ont pu sentir la vanité et souvent aussi les injustices qu'on faisait conduit par elles. Le néo-stoïcisme donc a eu du succès en France parce que les circonstances ont été favorables à sa propagation ; il exprime la tendance de l'âme française du 16^e siècle de s'élever vers une vie désintéressée et vertueuse.

Le stoïcisme a eu des adversaires naturellement ; il a été combattu tout de suite, au moment de son apparition en France. Mais, nous le verrons, il a surtout été critiqué plus tard, au 17^e siècle, au moment du grand renouveau du christianisme. Les auteurs chrétiens français, aussi bien que les épicuriens (qui suivaient en ceci l'opinion des épicuriens de l'antiquité), reprochaient au stoïcisme, comme nous l'avons dit, de demander l'impossible à la nature humaine. Ils reprochaient aux philosophes de la secte d'être les théoriciens acharnés : nous avons pu nous rendre compte nous-mêmes que la doctrine stoïcienne est une suite, un enchaînement de déductions logiques et abstraites. Comme moralistes, les

stoïciens étaient sévères avec exagération. Et enfin, ils étaient froids, calmes, sérieux, ils manquaient d'amour. En supprimant les passions, ils supprimaient toute sensibilité. Ils persuadaient l'intellect avec la logique de leur raisonnement, ils ne s'adressaient pas au cœur. La religion chrétienne étant toute basée sur l'amour (la charité), les philosophes chrétiens reprochaient aussi aux stoïciens cette insensibilité. Sans doute, le néo-stoïcisme a été très intéressant pour les contemporains de Du Vair : nous l'avons vu, il contentait les besoins de l'âme française de cette époque ; il soulevait aussi, en essayant de les résoudre, des problèmes qui sont de la plus grande valeur pour chaque homme : comment se comporter devant la mort, comment expliquer, Dieu étant tout bonté, la souffrance des êtres innocents, et la souffrance en général. Mais si la réponse du stoïcisme à toutes ces questions a contenté, pour un certain temps, le stoïcisme n'a pas pu rester pour les Français une philosophie définitive, acceptée pour toujours, et ceci surtout à cause de sa sévérité, de son abstraction et de sa sécheresse. Le néo-stoïcisme n'a pas pu arrêter les Français dans la recherche d'une sagesse encore plus profonde et plus nuancée, et surtout, plus humaine et plus sincère.

Le néo-stoïcisme est intéressant parce qu'il montre quel grand intérêt on portait au 16^e siècle en France aux questions qui regardent la vie de l'âme. Il a soulevé des problèmes très importants, et celui surtout qui nous intéresse particulièrement, le problème des passions. La philosophie chrétienne avait aussi à se prononcer là-dessus, à répondre aux stoïciens, à combattre leur influence. Ainsi, forcés de réagir contre le stoïcisme, les auteurs chrétiens ont dû se préparer pour cette lutte : lire, méditer aussi bien la philosophie ancienne que les

Saints-Pères ; ils ont dû lutter : déployer plus d'activité, faire des conférences, imprimer des livres. De cette manière le néo-stoïcisme, en suscitant une réaction, a contribué à l'éclaircissement de beaucoup de problèmes, et il a été aussi l'une des causes d'un plus large épanouissement du sentiment chrétien en France, de son renouveau.

4. *La réaction contre la brutalité des mœurs
crée par les guerres
et contre la sévérité excessive du stoïcisme.
Le désir d'une vie gaie,
harmonieuse, douce : l'épicurisme. Montaigne*

On remarque une extrême dureté dans les rapports des hommes au 16^e siècle. Est-il étonnant qu'on désirât alors un peu plus de douceur humaine dans la vie et dans les sentiments ? La haine et la sévérité tenaient les âmes dans une tension fatigante.

Le stoïcisme n'a pas été une détente pour les âmes fatiguées du tragique de la vie, de sa tristesse. Le stoïcisme apprenait aux hommes comment se préserver des sentiments de son malheur, il leur disait qu'il faut se réfugier dans l'insensibilité. Les joies qu'il permettait — et s'il les permettait — étaient trop austères, trop sévères. Voilà comment on décrit le créateur du stoïcisme : « Zenon, leur chef et leur corryphée, était naturellement triste, austère, rude et sévère » (1).

Donc, comme dans toutes les guerres, et après toutes les guerres, les hommes devaient sentir le besoin d'une

(1) Bernier (F.) : *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Paris, 1684, p. 80.

détente ; pour se reposer des atrocités, ils cherchaient des joies légères, une vie plus douce, où ils pourraient aimer le printemps, les fleurs, les enfants, (comme Gassendi nous en donne l'exemple) ils désiraient échapper au sentiment du tragique de la vie. Ils devaient avoir besoin de repos, de laisser-aller aussi un peu, ce que le stoïcisme ne permettait pas, exigeant que son sage soit toujours éveillé pour percevoir les dangers qui menaceraient la paix de son âme, toujours combattant ses penchants : « L'homme est en ce monde comme en un champ de bataille », écrivait le néo-stoïcien Du Vair. Zenon prétendait qu'un véritable sage stoïcien était tel qu'il « ne se repentit jamais, (qu'il) fût incapable de compassion, (qu'il) ne pût recevoir d'affront, (qu'il) n'ignorât rien, (qu'il) ne doutât de rien, (qu'il) fut exempt de passions, toujours libre, toujours dans la joie, pareil à Dieu » (1). Tout cela, pour être réalisé, demandait une grande force d'âme ; c'était une tâche rude et qui exigeait des efforts journaliers.

Ainsi, les conditions étaient favorables à l'éclosion de l'épicurisme en France : le terrain lui était tout préparé, il devait être bien reçu. La brutalité de l'époque, la sévérité du stoïcisme régnant, faisaient naître le désir de l'opposé, de la vie douce, harmonieuse, plus humaine.

Parmi les épicuriens, un des plus célèbres fut *Michel de Montaigne* (1533-1592). Il est aussi un des plus importants philosophes et moralistes français du 16^e siècle. Il n'avait pas beaucoup d'intérêt pour les spéculations métaphysiques ; sa philosophie est toute pratique, elle est claire et simple. Montaigne était tout attaché à décou-

(1) Bernier (F) : *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Paris, 1684, p. 80.

voir comment vivre le plus heureusement possible le moment présent, comment passer cette vie sans le moins de douleur possible. Stoïcien d'abord, il quitta le stoïcisme pour l'épicurisme. Par sa nature modérée il répugnait à tout ce qui est fort, exagéré, absolu. Il aimait la volupté : il craignait la maladie, la souffrance qui l'empêcheraient d'en jouir. Les stoïciens promettaient à leur sage un bonheur absolu, jamais troublé ; Montaigne malade et qui sentait vivement les souffrances puisqu'elles troublaient sa bonne humeur, ne pouvait rester longtemps stoïcien. Il se taille un bonheur modeste. Il s'accorda avec les épicuriens qui promettent à leur sage un bonheur relatif, dépendant des circonstances extérieures de la vie. Pour être heureux, Montaigne avait besoin de son château, de ses livres ; il avait besoin de se sentir en sûreté en ces temps où tous les soirs l'on n'était pas sûr d'être encore vivant le lendemain ; il avait besoin d'être riche pour pouvoir s'abriter en lieu sûr pendant le ravage de la peste, pour s'en préserver. Assez tôt il se retire de la vie active, s'enferme dans son château près de Bordeaux, et passe son temps à mener une vie philosophique, simple, en réfléchissant (et en mettant ses réflexions à l'œuvre), comment la passer le plus heureusement possible, avec le moins possible de douleur physique et de souffrances de l'âme. Tout à fait le programme de la vie d'un épicurien : méditation, volupté, vertu, le moins possible de souffrance. « Quoi qu'ils dient, écrit-il en épicurien, en la vertu même le dernier but de notre visée c'est la volupté. Il me plaît de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contre-cœur. Et s'il signifie quelque suprême plaisir et excessif

contentement, il est mieux dû à l'assistance de la vertu, qu'à nulle autre assistance » (1).

Cette défense de la volupté amène la défense des passions : en effet, comment goûter la volupté sans les passions ? Impossible. Pareillement, en disant que le bonheur de l'homme dépend des circonstances extérieures, Montaigne proclame en même temps la nécessité des passions : par là aussi, il est leur partisan. Car si l'homme s'attache à la santé, aux richesses, au désir de jouir d'une bonne réputation, du même coup les passions s'engendrent dans son âme. Montaigne n'était pas seulement épicurien, il était aussi pyrrhonien. Epicurien, il l'était par son penchant de corps et d'âme ; pyrrhonien, peut-être parce qu'il avait beaucoup voyagé et beaucoup observé de choses contradictoires ; et aussi, parce qu'il s'attachait à l'observation directe de tous les jours et connaissait ainsi combien la réalité, aussi bien que son âme à lui et l'âme humaine en général, est complexe, souvent contradictoire. Quel stoïcien pouvait-il être, lui qui disait : « Il n'y a que les fols certains et résolus » (2). La croyance des stoïciens en la vérité de leur doctrine était inébranlable. Montaigne ne dressa aucun système philosophique : son épicurisme et son pyrrhonisme sont plutôt des convictions que des systèmes philosophiques érigés en théorie abstraite, comme c'est le cas chez le stoïcisme. Il n'a pas compris la valeur de la théorie pure, mais tel qu'il a été, Montaigne a été très nécessaire à son siècle. Il y a joué un grand rôle, et son influence a été très importante. Il a vivifié la vie spirituelle de la France, en la tirant du dogmatisme abstrait du Moyen-Age. La

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. I, p. 101.

(2) *Ibid.*, t. V, p. 196.

philosophie de l'antiquité aussi aurait pu être néfaste à la France, parce qu'on s'était mis à l'imiter trop docilement, si Montaigne n'avait pas démontré comment il faut la comprendre et l'appliquer pour la rendre vivante, la faire *sienne*. Par son observation directe il a découvert la valeur et l'intérêt de la vie présente, de la vie de chaque jour, et de la vie de chaque homme. Grâce à lui, la France d'alors devint pour les Français du 16^e siècle aussi intéressante que l'était l'antiquité. Si l'on n'acceptait pas toujours ses idées, on ne rejetait pas sa méthode, et par sa forme, l'*Introduction à la vie dévote* de Saint-François de Sales ressemble aux *Essais* de Montaigne. L'homme n'y est pas considéré abstraitement, en dehors du temps et de l'espace, mais replacé dans son milieu, dans la vie de chaque jour, comme Montaigne dans ses *Essais*. Montaigne a été un réaliste. S'il est philosophe, ce n'est point abstraitement : il y a chez lui peu de raisonnements généraux ; il nous raconte plutôt en philosophe comment sont les hommes qu'il a observés.

Un sage stoïcien se croit parfait, Montaigne écrit : « Quand je me confesse à moi religieusement, je trouve que la meilleure bonté que j'aie, a de la teinture vicieuse » (1).

S'il ressentait quand même un certain penchant pour le stoïcisme, c'est parce qu'il s'accordait avec lui quand ce dernier condamnait les passions trop fortes et désagréables. Egoïste, pas très courageux, il aimait avoir une vie égale, sans trop de secousses, sans passions excessives, parce que, quand elles sont violentes, elles entraînent la souffrance. Il n'était pas un émotif, et il se garantit à l'aide de la philosophie des sentiments qui pour-

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. II, p. 466.

raient venir malgré lui : « Je suis peu en prise de ces violentes passions. J'ai l'appréhension naturellement dure ; et l'encroûte et épaissis tous les jours par discours » (1).

Nous avons déjà dit que Montaigne a changé d'opinion : que d'abord, il fut stoïcien, et ensuite, épicurien. Comment expliquer le stoïcisme chez une nature si peu héroïque ? Par l'horreur des passions fortes et excessives, l'horreur qu'il partagea avec les stoïciens. Mais quand il fallut vivre en stoïcien, se priver de menues joies, il renonça à sa conviction stoïcienne, et devint épicurien. Et l'épicurisme le contentait d'autant plus, que les épicuriens aussi condamnent les passions excessives.

(M. F. Strowski le dit dans son étude sur Montaigne : « Le but que Montaigne poursuivait depuis 1570, c'était de passer « tranquille et à part le peu qui lui restait de vie ». Il voulait jouir paisiblement de chaque jour, sans inquiétude, sans alarme, « *grata superveniet* », et s'il s'était confié à la plus dure, à la plus fière des morales antiques, c'est parce que, étant donné son tempérament, le temps où il vivait, et le contentement qu'il désirait, cette morale s'imposait à lui : c'est par épicurisme qu'il fut stoïcien.

C'est par épicurisme aussi, peut-on dire, qu'il fut pyrrhonien. Le stoïcisme l'avait mis à l'abri des inquiétudes et des souffrances qui nous viennent du monde extérieur et de notre sensibilité. Le pyrrhonisme le met à l'abri des maux qu'engendrent le dogmatisme et les passions de l'esprit » (2).

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. I p. 13.

(2) F. Strowski : *Montaigne*, Paris, 1906, p. 313.

Donc, en épicurien, Montaigne condamnait les passions excessives ou désagréables. Désagréable : la tristesse : « Je suis des plus exempts de cette passion. Et ne l'aime ni l'estime » (1). Il est contre le déplaisir qui « pour être extrême, doit étonner toute l'âme, et lui empêcher la liberté de ses actions » (2). Contre l'extrême volupté, qui « a quelque air de gémissement et de plainte. Diriez-vous pas qu'elle se meurt d'angoisse ? » (3) De même « la profonde joie a plus de sévérité que de gaieté, l'extrême et plein contentement plus de rassis que d'enjoué » (4). Il n'aime pas la colère : « Il n'est passion qui ébranle tant la sincérité des jugements que la colère » (5).

Michel de Montaigne, nous l'avons vu, n'a pas érigé en système philosophique ses idées, son stoïcisme, son épicurisme ; toutes ses méditations tenaient étroitement à sa vie de chaque jour, il s'en servait pour la rendre plus supportable, plus agréable, pour l'embellir : il a pensé davantage à bien vivre qu'à philosopher. Et c'est Pierre Gassendi, épicurien né en 1592, l'année de la mort de Montaigne, qui contribuera beaucoup à faire connaître la doctrine de l'épicurisme, son côté théorique, tandis que Montaigne donnait plutôt l'exemple d'un sage vivant en épicurien.

Pierre Gassendi, tout comme Montaigne, était une nature modérée. Il n'aimait aucune exagération. Il a mené une vie calme, s'occupant de l'étude, aimant ses

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. V, p. 9.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 10.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 464.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 465.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 517.

amis, les enfants. Il paraît que jamais l'on ne le vit fâché. L'austérité des stoïciens ne lui plaisait pas, et il leur opposait Epicure qui était « d'un naturel plus doux et plus humain » (1). Il trouvait qu'Epicure était plus modeste, plus sincère et plus sage que les stoïciens : « il (Epicure) agissait de bonne foi et tout simplement, (et) ne put souffrir cette vanité et ostentation, de sorte que reconnaissant d'ailleurs la faiblesse humaine, et examinant ce que ses forces pouvaient ou ne pouvaient pas porter, il reconnut incontinent que toutes ces grandes promesses dont le Portique résonnait, n'étaient si l'on en ôtait l'appareil et le faste des paroles, que de vaines fictions, c'est pourquoi il imagina, et se fit une vertu dont il croyait la nature humaine être capable » (2).

En épicurien, Gassendi a déclaré que les passions nous sont nécessaires et utiles, mais pas toutes. Le bonheur épicurien, c'est la paix de l'âme : il consiste en immobilité, et non pas en mouvement. Mais cette immobilité, cette tranquillité d'esprit n'est pas absolue, puisqu'il est permis au sage épicurien de s'attacher aux objets extérieurs, d'avoir des passions par conséquent. Seulement, ces passions seront modérées : « En effet, de même que la santé du corps consiste dans une température convenable des humeurs et des qualités, ainsi la santé de l'Esprit consiste dans la modération des Passions » (3). *αταραξία* la tranquillité de l'esprit, ne consiste donc pas dans la suppression des passions, mais seulement dans leur modération : le sage « soit qu'il

(1) Bernier (F.) : *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, 1684, t. VI, p. 120.

(2) *Ibid.*, t. VI, p. 120.

(3) *Ibid.*, p. 60.

s'applique aux affaires, soit qu'il s'en abstienne, soit qu'il expérimente la prospérité ou qu'il ressente de l'adversité... demeure toujours égal, toujours semblable à soi-même, sans se laisser emporter par une joie excessive, ou se laisser abattre par le chagrin et par la tristesse, en un mot, sans être troublé par aucune passion de la sorte » (1). Ainsi la sagesse enseigne en quoi consiste « cette vraie Félicité et à inventer des préceptes utiles à réprimer les Passions qui seraient capables de la troubler ».

Donc, avec la renaissance en France de deux philosophies de l'antiquité, du stoïcisme et de l'épicurisme, renaît aussi cette ancienne querelle des passions, qui divisait jadis les stoïciens et les épicuriens. Mais dans cette dispute ce n'étaient pas seulement les stoïciens et les épicuriens qui avaient à se prononcer dans la France du 16^e et du 17^e siècle ; la question des passions n'était pas seulement pour eux la question principale qui regarde l'âme humaine, le bonheur de l'homme ; les philosophes chrétiens avaient aussi à exposer leur opinion à ce sujet. Nous examinerons dans la troisième partie de notre livre quelle était cette opinion, et en quoi elle différait (en lui ressemblant partiellement) de l'opinion des stoïciens et de celle des épicuriens.

(1) *Ibid.*, p. 202.

TROISIÈME PARTIE

L'Eglise catholique reprend son influence. Fondation des ordres religieux. Les ten- dances générales de l'époque.

1. *Le renouveau du sentiment chrétien*

Sous le règne de Henri IV et de Louis XIII, la France passe par une période relativement calme. C'est grâce à la sagesse du règne de Henri IV et grâce à la fermeté du premier ministre de Louis XIII, le cardinal Richelieu.

La France redevint prospère. Par quels moyens ? Le bonheur du pays ne dépendait pas seulement de l'anéantissement de l'hérésie, mais aussi de la centralisation du pouvoir. A côté des guerres de religion, il y avait des guerres civiles ; souvent aussi la religion était un prétexte : en réalité, c'étaient les nobles ambitieux qui sous ce prétexte menaient les huguenots contre les troupes du roi dont ils jaloussaient le pouvoir. Le roi Henri IV réussit à donner la paix au pays. Il réussit de même à calmer les querelles entre les catholiques et les protestants ; et il réussit à plier les grands seigneurs sous son autorité. Il voyait très bien de quelle importance étaient pour son pays ces deux questions, de l'autorité du roi et de l'hérésie. Aussi, craignant de mourir tôt et de laisser sa femme, Marie de Médicis, régner pendant la minorité de leur fils, Louis XIII, il lui donnait des conseils sur ces deux points, et dans ses conseils il insistait beaucoup sur la nécessité

de conserver l'autorité royale en s'abstenant de donner aux grands seigneurs des avantages qui pourraient nuire à cette autorité. Quant aux huguenots, il lui prédisait « que tôt ou tard on sèrait obligé de (leur) faire la guerre », mais sachant de quel prix était la paix, il l'exhortait à la tolérance, « à ne leur donner aucun sujet de mécontentement » (1). Et Richelieu continua dans le même sens (pas toujours avec les mêmes moyens) : extirper l'hérésie, affermir l'autorité royale étaient les deux buts principaux de sa politique.

Et tout le monde en France, nous l'avons vu, désirait le repos, cette paix qui accompagna à peu près les règnes de Henri IV et de Louis XIII. Nous avons vu Montaigne ressentir ce désir, mais il n'a pas pu le réaliser pleinement ; dans son château où il vivait en épicurien, il n'était pas complètement abrité des malheurs du dehors. Le peuple, la noblesse, les savants, les rois, tous aspiraient à la paix. Si l'époque des guerres était propice au néo-stoïcisme, le règne plus calme de Henri IV était favorable à l'épanouissement de l'épicurisme : et dans ce temps aussi à peu près se place le commencement de son succès. Les conditions extérieures de la vie étaient alors plus favorables aux sages qui voulaient conformer leur vie à la sagesse épicurienne, qu'au temps de Montaigne. Au commencement du 17^e siècle, un sage épicurien pouvait mieux réaliser les préceptes que lui donnait sa doctrine ; il était plus heureux puisque l'épicurisme enseigne que les circonstances extérieures de la vie influent sur le bonheur de son sage.

(1) Mémoires d'Etat sur la Régence de Marie de Médicis, par Mme Thiroux d'Arconville.

Nous pouvons placer dans ce temps — vers 1610 — le commencement d'un renouveau plus large du sentiment chrétien en France. Ce renouveau s'était préparé sous le règne de Henri IV, qui a eu une assez grande part dans la réforme du clergé catholique, réforme demandée avec tant d'insistance par les Conciles aussi. Et ce ne sont pas seulement les Conciles (nous l'avons vu), qui voyaient la nécessité de cette réforme : c'était une conviction générale que pour étouffer les hérésies et pour avoir par conséquent la paix, il était nécessaire de réformer la vie du clergé par une discipline ecclésiastique plus sévère. Henri IV haussait le ton quelquefois pour rappeler au clergé son devoir. Voilà comment il répondit à M. de Villars, archevêque de Vienne, qui lui adressait en 1605 des remontrances au nom de l'assemblée du clergé : « Je suis offensé de la longueur de votre assemblée et du grand nombre de vos députés. L'on assemble ainsi un grand nombre de personnes, quand on a envie de ne rien faire qui vaille... Souvenez-vous que nous allons entrer en carême, quelles sont vos charges, et que vos présences sont nécessaires à vos églises. Vous mettez par vos longueurs les pauvres curés à la faim et au désespoir » (1). Par ce discours on peut remarquer que cette discipline ecclésiastique tant réclamée, a fait du progrès en 1605. Henri IV reproche aux évêques de rester trop longtemps dans leurs assemblées ; le temps est donc loin où ils ne paraissaient même pas dans leurs résidences, mais vivaient à Paris, à la Cour. On ne conçoit plus qu'un évêque puisse vivre seulement à la Cour, puisque mainte-

(1) Discours prononcé aux Tuileries, le 5 décembre 1605. — Recueil des lettres missives de Henri IV, par M. Berger de Xivrey, t. VI, p. 565, cité par le P. Houssaye.

nant on leur reproche même de s'être éloignés de leurs résidences pour siéger trop longtemps dans une assemblée ecclésiastique.

On ne cessait de répéter que le désordre de la vie du clergé catholique ait été la cause de tous les malheurs, de l'hérésie, des guerres, et aussi on ne cessait de répéter de combien d'importance étaient la réforme et la régénération du clergé. Tant d'insistance devait donner un résultat, infailliblement. Le protestantisme obligea les prêtres catholiques à étudier plus qu'ils ne le faisaient auparavant, la Bible, l'Évangile. Ils étudièrent aussi davantage les Saints-Pères, et dans leurs sermons ils les faisaient connaître à leurs auditeurs : cela aussi contribua énormément au renouveau du sentiment chrétien. Si l'hérésie a fait du mal à la France, elle lui a fait aussi du bien, disaient les âmes pieuses. F. Gabriel Dupuiherbault, de l'ordre de Font Eurauld, voyait dans les malheurs envoyés à la France par la permission de Dieu, l'intention de Dieu de stimuler la foi défaillante : « Encores sert et servira à notre consolation et confirmation de notre foi, que les tribulations de ces hérésies, aujourd'hui tant multipliées, font, que la foi des élus, par icelles égassée et exercée, accroit à merveilles : quant ès écritures, lesquelles pource ils cherchent et examinent plus diligemment, ils connaissent plus Dieu, par entendre en icelles plus clairement la parole divine. Et tout ensemble ils croissent en la connaissance et amour de Dieu, souveraine et très absolue vérité. Ainsi recueillent-ils plus toutes leurs forces à assaillir et rembarer les adversaires d'icelle vérité, et à le montrer, prouver et soutenir.

Ainsi est-il nécessaire que les hérésies soient, tant que les élus soient manifestés, encores que Saint-Paul eût entendu ce propos à autre fin » (1).

Enfin, le stoïcisme, l'épicurisme avaient enrichi la vie intérieure ; leurs doctrines soulevaient les questions de la morale, elles enseignaient comment on peut vivre vertueux et heureux ; elles donnaient un but élevé à la vie, elles plaçaient les hommes devant les problèmes de la mort, de l'immortalité, devant Dieu. Ainsi la Renaissance apporte les idées de la philosophie ancienne dans la France, et ceci rend la vie de l'âme française encore plus profonde, plus intense, plus intéressante ; mais cette profondeur, cette intensité redoublent encore quand on commença à confronter les idées de la philosophie païenne avec celles de la philosophie chrétienne, en essayant soit de les concilier, soit de rejeter ou réfuter cette philosophie païenne au nom du christianisme. Tous les Français qui aimaient et étudiaient les philosophes de l'antiquité, se préoccupaient des mêmes problèmes qui se trouvent au centre de la philosophie chrétienne, ou du christianisme tout court. En les soulevant donc, ils tiraient les hommes de l'indifférence en cette matière, et par là rendaient un grand service à l'Eglise.

De cette façon la Réforme aussi bien que la Renaissance, ont joué un rôle dans le renouveau du sentiment chrétien.

L'Eglise n'était pas tout à fait hostile aux philosophes. Comment considérait-elle les philosophes de son point de vue ? Avaient-ils quelque lueur de cette sagesse chrétienne, ou étaient-ils complètement dans l'erreur ?

(1) Dupuiherbault (G.): *Consolation chrétienne...*, Paris, 1568,

Le Concile de Trente (1545-1563) se déclara à ce sujet. Il rend le Décret sur le péché originel, qui est revu : « Il y avait dans la minute du Décret, qu'Adam, après son péché, avait été corrompu dans tout son corps et dans toute son âme, et qu'il ne restait aucune partie de son âme qui fut saine. On en retrancha ces dernières paroles » (1). Adam corrompu et privé de grâce, Adam d'avant l'arrivée de Jésus-Christ, gardait quand même quelque lumière divine dans son âme : tel a été le philosophe païen aux yeux de l'Eglise catholique. Le P. Maldonnat, jésuite, fait à Paris en 1570 un cours de théologie ; il dit ceci des philosophes : « ...les Philosophes, par quelque permission divine, occupèrent tout le rond de la terre, afin que par une plus grossière culture, ils préparassent les cœurs des hommes pour recevoir la semence de la vraie religion » (2). Ainsi on trouvait que tout n'est pas faux dans la philosophie païenne ; non seulement leur esprit n'était pas dans les ténèbres complètes, mais leur cœur pareillement ne l'était pas, car ils savaient aimer Dieu. Saint François de Sales, en admirant l'amour des anciens pour la vertu, dit qu'ils ont eu du mérite de l'avoir aimée ; en aimant la vertu, ils ont aimé Dieu en même temps, dans la mesure il est vrai, où la faiblesse de leur nature leur a permis : « notre cœur humain produit bien naturellement certains commencements d'amour envers Dieu, mais d'en venir jusques à l'aimer sur toutes choses, qui est la vraie maturité de l'amour dû à cette suprême bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés de la grâce céleste et qui sont en

(1) Dupin E. : *Histoire ecclésiastique du 16^e siècle*, p. 73, Paris, 1701.

(2) Maldonnat, le P. : *Traité des Démon*s, Paris, 1605, p. 1.

état de la sainte charité » (1). Comme on le voit, on considérait que la philosophie païenne menait au christianisme, ou mieux, qu'elle introduisait l'homme dans le chemin de la sagesse qui peut le mener à Dieu, et à la sagesse chrétienne.

Ensuite, le christianisme contenait en même temps deux besoins du cœur humain, tandis que le stoïcisme et l'épicurisme n'en contenaient qu'un seul. Dans le christianisme, l'austérité et la douceur existent côte à côte ; l'austérité est tempérée par la poésie de l'amour de Dieu. Le règne du stoïcisme, suivi de celui de l'épicurisme, nous montrent que ces deux besoins se faisaient sentir chez les Français du 16^e et du 17^e siècle ; le christianisme qui se compose de la grandeur et de la joie, répondait aux aspirations secrètes de leurs âmes, d'où son épanouissement au début du 17^e siècle, et un refleurissement du sentiment chrétien.

On a fondé les ordres religieux au 16^e siècle aussi, mais on en a fondé davantage, et avec plus d'ardeur au 17^e siècle. Et la fondation des ordres religieux a aussi beaucoup contribué au renouveau du sentiment chrétien. Leurs membres étaient des prêtres excellents, qui menaient une vie de discipline, d'abnégation et de travail. Les conditions étaient favorables au travail de la régénération de l'Eglise et du sentiment chrétien : les personnalités fortes n'ont pas manqué au commencement du 17^e siècle à la France catholique pour utiliser ces conditions, les heureuses dispositions des hommes, et aider ce courant de la régénération à se dessiner encore plus nettement. A la fin du 16^e siècle et au commencement du 17^e, l'Eglise catholique en France avait parmi tant d'au-

(1) Saint François de Sales : *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 16.

tres, Saint-François de Sales (1567-1622), le cardinal de Bérulle (1575-1629), Saint-Vincent de Paul (1576-1660), ils ont fait beaucoup pour l'Eglise catholique par l'exemple de leur vie, par leur connaissance des Saints-Pères, qui les aidait à combattre les athées et les hérétiques, par la fondation des ordres religieux, par leurs écrits.

C'est au 17^e siècle que se fait la confrontation la plus sérieuse de la philosophie païenne, du stoïcisme et de l'épicurisme, avec la doctrine chrétienne. Cette confrontation faite par les nombreux auteurs chrétiens démontra la supériorité du christianisme sur le paganisme, et par ce fait le premier gagna en autorité chez les hommes instruits. Le 16^e siècle en France est surtout le siècle de la Renaissance : au 17^e siècle, c'est la sagesse chrétienne qui domine. Une preuve de plus pour ceci, c'est ce que nous avons dit plus haut : on a mieux et beaucoup plus critiqué au nom du christianisme la philosophie païenne au 17^e siècle qu'au 16^e, parce qu'au 17^e siècle on connaissait beaucoup mieux la philosophie chrétienne. Le clergé catholique déploie au 17^e siècle une très grande activité par la parole et par les livres. Il persuade et convertit les athées et les hérétiques, il combat la très grande influence de la philosophie païenne. Aidés des Saints-Pères, de Saint-Augustin surtout, qui a beaucoup connu la philosophie païenne et qui en ses écrits s'est efforcé de la réfuter, les prêtres soulignaient ce qu'il y avait dans cette philosophie de contraire à la religion chrétienne. Ce travail, déjà commencé au 16^e siècle, se fait beaucoup plus ample, plus nuancé, plus profond au 17^e ; on délimite la philosophie ancienne et la philosophie chrétienne avec plus de précision. Il y a trois sortes de sagesse, dit Pierre Charron en 1601 : « divine, humaine, mondaine, qui répondent à Dieu, nature pure et

entière et nature viciée et corrompue ». Dans son livre il parlera de la sagesse humaine, qui est celle « de la nature pure et entière ». Autrement dit, il prétendait, sous l'influence du stoïcisme, retrouver cette nature « pure et entière » avec l'aide de la philosophie ancienne, et c'est justement pour cela que la Sorbonne lui fait des difficultés pour l'impression de son livre. Il aurait dû dire que seule la grâce peut nous faire retrouver cette innocence, cette nature non corrompue. Au début du 17^e siècle on ne peut pas trop suivre les philosophes païens sans être condamné par l'Eglise. Pierre Charron emploie dans son livre « plus volontiers et ordinairement les avis et dires des philosophes (sans toutefois obmettre ou rejeter ceux des théologiens) ». Mais en 1601 on trouvait la philosophie païenne dangereuse pour l'Eglise. Et la manière dont fut reçu ce livre nous montre l'étendue et la force de l'influence de la doctrine chrétienne et le déclin commençant de celui des philosophes de l'antiquité. On n'acceptait plus qu'il puisse exister deux sagesse, la sagesse humaine de la philosophie, la sagesse divine et chrétienne. Tout devait être approuvé par cette dernière, en accord avec elle. Et l'étude approfondie de ces deux sagesse avait fait découvrir qu'au fond elles ne s'accordaient pas.

Pour tout ce que nous avançons ici, nous avons le témoignage de Montaigne, donné en 1588 : « Il est certain, écrit-il, qu'en ces premiers temps que notre religion commença de gagner l'autorité avec les loix, le zèle en arma plusieurs contre toute sorte de livres païens, dequoy les gens de lettres souffrent une merveilleuse perte » (1). Donc, il certifie ici que vers 1588, la religion

(1) Montaigne : *Essais*, Bordeaux, 1906-1920, t. II, ch. 19.

commença à gagner de l'autorité et que l'on a commencé en même temps à voir un danger dans les livres païens. Montaigne n'est pas content, soit parce que les gens de l'Eglise ont été trop sévères pour les écrits païens, soit parce qu'il n'a pas été capable de voir aussi bien le danger de ces écrits pour la religion chrétienne, comme le voyaient les philosophes chrétiens.

Un livre de Saint-François de Sales témoigne de l'étendue de ce renouveau du christianisme. C'est l'*Introduction à la vie dévote*, parue en 1608. C'est un des livres le plus lu de ce temps, et ses nombreux lecteurs et lectrices désiraient vivre chrétiennement et non selon le monde. Ce n'est plus le sage antique qui est l'image de la perfection pour les Français : tous doivent vivre en chrétiens, suivre les commandements de Jésus-Christ : « Ils me diront ce qu'ils disent souvent, qu'ils ne sont pas religieux, et que leur profession n'est pas de vivre comme ceux qui sont renfermés dans les cloîtres (1). Ce que personne ne leur doit nier. Mais sont-ils pourtant dispensés, pour vivre en une si profonde nonchalance, qu'ils font ? Le soient donc aussi ceux, auxquels en semblable cas Saint-Chrysostome parle de cette sorte : « La chose qui renverse entièrement le monde est, qu'on estime, que l'exacte diligence de bien vivre n'est nécessaire qu'aux Moines, et qu'il est permis aux autres de vivre négligemment. Mais certainement il n'est pas ainsi... » Saint-Basile avait déjà donné une pareille leçon, à telle sorte de chrétiens, en ces termes : Quand le Fils

(1) Nous trouvons ceci dans l'*Adresse chrétienne pour vivre selon Dieu dans le monde, avec méditations pour chaque jour du mois ; Divisée en quatre Semaines*, par B. Jacquinot ; éd. revue et augmentée, Grenoble, 1624, p. 4.

de Dieu a promulgué son Evangile, il a parlé à ceux qui menaient une vie commune dans le monde, et non aux seuls moines... Saint-Augustin... n'en dit pas moins, adressant ces propos aux soldats, qui pour s'excuser de leurs péchés, se targuaient de pareille défense : quelle étrange chose est cette-cy ? quand ils sont repris de quelque faute, quand on les tance de s'être en-ivrés, etc., leur réponse est : Je suis homme du monde. Je ne suis ni clerc ni moine. Est-il loisible pourtant, à ceux qui ne le sont pas, de faire ce qui ne doit pas être fait ? Non, non, la Loi de Dieu prescrit à tous états la règle de bien vivre, et en quelque âge, sexe, ou qualité que ce soit, il n'y a chrétien qui en soit dispensé ». Cette idée, que tous les hommes doivent vivre en vrais chrétiens, s'affermira de plus en plus au 17^e siècle. En 1656, le P. Senault explique comment un homme entouré de richesses, vivant dans la société, peut quand même vivre comme un solitaire : « Hé quoi ! me diront ceux que leur naissance ou leur condition attache aux choses du monde. Pour être dans la société des hommes, ne pouvons-nous pas aspirer à celle des Anges ? La vie politique ou civile est-elle si criminelle, qu'en conduisant une maison, ou en gouvernant un Etat, l'on soit banni du Royaume de Jésus-Christ, et qu'en travaillant pour le public, on soit privé des récompenses qui sont destinées pour les solitaires. Oui, Messieurs, il faut être Hermite pour être sauvé. Il sera solitaire s'il évite les contestations et les procès, s'il ne ressent pas la perte des biens, s'il ne conserve pas le souvenir des injures... Soyez pauvres en désirs, solitaire en esprit, et contemplatifs en effet. Partagez vos biens avec les pauvres, si vous ne pouvez pas les quitter ; bâtissez des solitudes dans vos maisons, si vous ne pouvez pas

sortir des villes, priez souvent dans votre cœur si vous ne pouvez pas toujours prier dans nos Eglises » (1).

Nous avons donc vu dans tout ce chapitre l'état des esprits en France, saisi dans ses traits généraux, vers la fin du 16^e siècle et au commencement du 17^e. On s'aperçoit du renouveau du sentiment chrétien par l'intérêt grandissant pour la philosophie chrétienne ; ce renouveau s'exprime aussi par la fondation toujours plus nombreuse d'ordres religieux, par la vie exemplaire du clergé catholique. Les biographes des personnages pieux abondent surtout vers ce temps, c'est-à-dire au commencement du 17^e siècle, et cela prouve que les personnages pieux étaient nombreux. Enfin, on observe cette force grandissante de la doctrine chrétienne dans la lutte efficace contre la philosophie païenne.

2. *Les critiques que les auteurs philosophes chrétiens
ont adressées au 16^e et au 17^e siècle
aux philosophies stoïcienne et épicurienne*

Un des premiers qui se souleva contre la domination de la philosophie païenne, fut le P. I. Maldonnat, jésuite. Dans ses cours publics de philosophie, qu'il faisait à Paris en 1564, en 1570, il critique la philosophie païenne, le stoïcisme au nom de la doctrine chrétienne et d'Aristote. Il était partisan d'Aristote, nous dit Richeome, son élève, qui a assisté à ces cours, qui les a notés et édités

(1) Senault (Le P.) : *Panégryriques des Saints*, Paris, 1656, 3 vol. Pan. de S. Antoine, p. 277.

plus tard (1) : (En 1564) « le P. Jean Maldonnat commença ses lectures publiques de Philosophie, prenant à exposer l'œuvre d'Aristote de l'âme, avec un grand concours et approbation, non seulement des écoliers, mais aussi des Docteurs et régents qui le venaient ouïr ». Tandis que la philosophie stoïcienne considérait dans l'homme seulement la partie spirituelle de son être, les philosophes chrétiens tiennent aussi compte qu'il possède un corps. L'âme de l'homme n'est point simple, mais composée : « De manière que l'homme pour être doué d'une si belle et riche forme est nommé petit monde, comme possédant seul l'université de toutes les créatures ; car comme note S. Grégoire, « avec les Eléments il a l'Etre, avec les arbres, la vie ; avec les animaux, le sentiment, avec les esprits célestes, l'entendement » (2).

Les stoïciens ne tenaient pas compte de ceci ; ils tenaient compte seulement de l'âme raisonnable, de l'entendement, en faisant abstraction, en supprimant le reste ; les philosophes chrétiens tâcheront de mettre d'accord le corps et l'âme de l'homme, ou plutôt, sans supprimer les inclinations du corps, de les mettre sous la domination de l'amour de Dieu : « Nous voyons qu'aux gens de vertu l'appétit de l'âme, c'est-à-dire la volonté, résiste aux appétits du corps et les range, et leur commande comme le père au fils ; le Pédagogue au Disciple, le seigneur au serviteur, et le Roi à ses sujets » (3). Et plus loin : « Avec la mortification des sens extérieurs, il

(1) L'immortalité de l'âme déclarée avec raisons naturelles, témoignages humains et divers pour la foi catholique contre les athées et les libertins, Paris, 1621, p. 6.

(2) *Ibid.*, p. 28.

(3) *Ibid.*, p. 158.

faut joindre celle des intérieurs et dompter les passions, la colère, la concupiscence, et les autres esquadrons de l'homme inférieur et sensuel : et mener une continuelle guerre contre ses membres, décharner l'âme de sa chair, et la séparer de son commerce pour la faire régner en vraie paix et en Dame maîtresse » (1). Le P. Maldonnat parlait ici de *dompter* les passions, et non pas de les *supprimer*. Il faut noter que l'affluence du public était grande à ses cours, d'après Richeome ; et c'était le moment où le stoïcisme commençait à régner en France ; aussi ses cours étaient d'actualité et attiraient ses contemporains.

Les théologiens ont toujours combattu les philosophes païens (témoin S. Augustin) — ce fait a été constaté en France par le P. Maldonnat en 1570 : « Nous avons accoutumé de disputer en Théologie contre les Athées, contre les Juifs, contre les Philosophes et contre les hérétiques. Car ce sont les gentes adversaires que la Théologie a de combattre, pour défendre la religion » (2). Il dit comment on peut combattre et vaincre les philosophes : « Mais les Philosophes sont belliqueux, et ne se rendront jamais, sinon vaincus par la raison ». Donc, ce n'est pas quelque chose de nouveau pour les théologiens que de combattre les philosophes ; c'était nouveau pour le 16^e siècle seulement en France, où les philosophes étaient plus savants que le clergé qui n'avait pas de séminaires, nous l'avons vu, pour y apprendre bien la théologie. Et dès que les Jésuites ouvrirent leurs écoles à Paris, on commença à combattre les philosophes. « La France comme Europe vexée de plusieurs hérésies et guerres au

(1) *Ibid.*, p. 427.

(2) Maldonnat (le P.) : *Traité des Démons*, Paris, 1605, p. 1.

siècle dernier, mil six cents. La Compagnie de Jésus commença d'ouvrir les Ecoles à Paris l'an mil cinq cent soixante quatre » (1).

En 1579, Pierre de Lostal fait imprimer à Paris son livre intitulé : « Les discours philosophiques de Pierre de Lostal, sieur d'Estrem-Esquels est amplement traité de l'essence de l'âme et de la vertu morale ».

Pierre de Lostal, partisan de l'aristotélisme, critique la philosophie stoïcienne, qu'il expose d'abord pour rendre ses réfutations plus claires aux lecteurs : « Les stoïciens soutiennent fort et ferme que la crainte, la cupidité, la joie et la tristesse (lesquelles ils nomment maladies de l'esprit) ne sont point naturelles, ainçois conçues d'une mauvaise opinion : car, disent-ils, il y en a deux qui dépendent de l'opinion du bien tant présent que futur : l'une desquelles est la joie transportée et émue outre mesure : l'autre une manière de souhaiter que nous pouvons à juste titre appeler concupiscence. Or tout ainsi que ces deux premières prennent leur désordre de trop grande opinion de bien, semblablement les deux autres, à savoir, crainte et tristesse se fondent sur une opinion de mal, entant que cette-ci est une persuasion d'un grand esclandre ja survenu, celle-là de quelque futur méchef : d'où ils veulent inférer, que les perturbations peuvent être facilement retranchées, l'opinion susdite étant ôtée. Au contraire, les Académiciens nient tout à plat qu'elles ne peuvent s'arracher, parce qu'elles prennent leur naissance avec le corps, et davantage que nature par sa grande providence, nous en a nécessairement armés pour faire roidir les vertus, lesquelles les peuvent à la fin captiver

(1) Richeome : *De l'Immortalité de l'âme. Avant-propos*, Paris,

sous le joug de l'âme intelligente : ce qu'Aristote tient pour irréfragable, disant outreplus que le courroux sert d'aiguillon à la magnanimité (cap. 8 lib. 3 Ethic) » (1). Après avoir donné ainsi l'opinion de Platon et d'Aristote qui est contraire au stoïcisme, Pierre de Lostal donne la sienne, en savant physiologue, en médecin et aussi en moraliste. Les arguments qu'il présente seront plus tard toujours employés par les philosophes chrétiens qui défendront les passions ; par exemple, Marin Cureau de la Chambre (2) parlera d'elles en médecin : chaque passion est logée dans un endroit du corps humain, et si on les supprimait, on serait obligé de supprimer en même temps le corps de l'homme. Pierre de Lostal le dit avant Marin Cureau de la Chambre : « Et disons pour battre le fer tandis qu'il est chaud, que les stoïciens, cuidant dépouiller l'homme de ce que la nature lui a baillé, se peuvent aussi assortir avec ceux qui tâchent d'ôter la crainte aux cerfs, la félonnie aux lions, ou le venin au Basilic : que si selon le dire des médecins la joie a son siège en la rate, le courroux au fiel, la convoitise au foie, et la crainte au cœur ; n'est-il pas plus facile de mettre l'homme de vie à trépas, que d'arracher rien de son Essence, qui est autant comme changer sa nature ? » Et un peu plus loin il parle en moraliste ; (en 1610, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, Saint-François de Sales dira la même chose, en s'appuyant sur l'autorité de Saint-Paul et de Saint-Augustin) : « Pouvons-nous à juste titre appeler un homme vertueux, qui est destitué des passions, pour la cohibition desquelles l'usage de la vertu morale est institué ? » (3).

(1) P. 107-108.

(2) M. C. de la Chambre : *Les caractères des Passions*, Paris, 1640.

(3) *Ibid.*, p. 109.

Les critiques des doctrines des philosophies païennes diminuent la confiance qu'on avait en elles. En 1585, le P. de Dampmartin signale la défaite de ces philosophies : « Les philosophes de jadis, voyant emmy l'obscurité de leurs opinions entreluire quelque rayon de vérité, ont proposé pour but de tous leurs beaux discours et philosophie, un souverain bien. Et en cette recherche les uns ont apporté un sens plus grossier et se sont attachés à la volupté : les autres ont eu l'esprit plus net et élevé, voulant que la seule vertu rendît les hommes heureux. Or tous ensemble ont confessé qu'il était malaisé, voire impossible de gagner ce point : soit à cause de nos passions et affections, ou pour raison des aventures étranges et précipitées auxquelles nous sommes tous sujets. De façon que tous leurs livres ne sont qu'autant de témoignages de notre malheur, puis qu'ainsi est que la félicité ne gît qu'en cette parfaite vertu, ou repos et tranquillité d'esprit, dont le monde n'est capable. Et s'il y en a qui pour acquérir la vogue et crédit de leur temps, ont promis de montrer le chemin pour y parvenir, eux-mêmes se sont contredits par leurs écrits, et par leur façon de vivre. Car par exemple, les sévères stoïques, qui disent qu'il n'y a que le sage qui soit riche, agréable, puissant et heureux, ont souvent gémi sous la douleur de leurs maladies, et quelquefois sous couleur de l'amour de liberté se sont tellement deplus de n'être les maîtres, qu'ils ont mis fin à leur félicité imaginaire et à leur vie ensemble : comme Caton et Brutus. Les Académiciens d'autre côté faisant profession de douter de toutes choses, nous ont appris de n'espérer aucun bien assuré, puisque la connaissance en est incertaine... Et quant aux Epicuriens il n'est pas besoin de montrer par raison qu'il était impossible à telle gens d'être heureux, puisqu'ils vivent à la merci du sort

et de l'aventure, sans faire aucun état de la providence divine » (1).

Puisqu'il dit que les stoïciens ont eu tort d'avoir voulu supprimer les passions, cela implique qu'il juge les passions nécessaires. Mais, d'ailleurs comme tous les philosophes chrétiens, il en distinguera deux sortes : celles qui sont nuisibles, et celles qui sont utiles et nécessaires. « J'ai mis toutes les passions entre les maux corporels, et crois qu'aucun homme tant soit peu modéré ne le voudra nier, pour en pouvoir à toute heure sentir et juger dommage. Mais je n'entends pas de mettre en ce rang les douces émotions, et qui méritent plutôt le nom d'affection que de passion. Vu qu'au contraire elles sont recommandables non seulement au devoir de la société humaine, comme l'amitié, la honte, la compassion et la miséricorde, mais encore pour la conservation de notre santé, comme la gaillardise et réjouissance » (2).

En 1602, Matthieu le Heurt, docteur en théologie, gardien du couvent de Saint François du Mans, explique (3) pourquoi la philosophie païenne a subi la défaite : elle n'a pas su contenter l'éternelle inquiétude du cœur humain que Dieu seul peut calmer : « Plutarque nous raconte que la conquête du monde universel ne suffisait à l'ambition d'Alexandre le Grand. Ce que nous devons attribuer en lui, non tant à un désir excessif d'amplifier son autorité, qu'à la perfection de l'âme raisonnable

(1) Dampmartin (P. de) : *De la connaissance et merveilles du monde et de l'homme*, Paris, 1585, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(3) Dans le livre : *la Philosophie des esprits* (par feu M. René Dupont, et mise en lumière par M. le H.), p. 148.

créée en nous tous si digne, si noble et si capable, que la possession de mille mondes ne la saurait contenter, étant impossible de rassasier ses appétits, sinon par un objet totalement infini. Dont il s'ensuit que la vraie et parfaite béatitude, laquelle de notre inclination naturelle nous cherchons, ne consiste point en l'abondance des richesses, ni en la réputation, ni en la volupté, ni aux honneurs, grandeurs et prospérités humaines, ni en l'habitude des vertus, ni même en la compagnie et familiarité des anges, mais en la seule vision de l'essence divine que nous attendons au ciel après le cours de cette vie, en l'affluence de tous plaisirs et délices ».

Tout ce commencement du 17^e siècle sera sous le signe de cette inquiétude, de cette recherche ardente de Dieu qui seul peut remplir la capacité infinie du cœur humain. Le sage français du 16^e siècle, dont les maîtres étaient les philosophes anciens, ne ressentait pas cette inquiétude, ce grand besoin de posséder Dieu, cette soif de l'aimer infiniment, avec la capacité infinie de son cœur.

Parmi les philosophes de l'antiquité, c'est Aristote qui a eu la faveur des Théologiens (1), aussi bien que Plutarque qui a pareillement défendu les passions. Plutarque dit ceci *De la vertu morale* : « Car il se fait alors une droiture de passions, quand le discours de la raison vient non à abolir et ôter du tout les passions, mais à les régler et bien ordonner en ceux qui sont sages ». Et aussi : « Pourtant il ne faut pas, que la raison fasse comme jadis fit Lycurgus le roi de Thrace, qui fit couper

(1) Aristote s'accorde avec S. Paul, car il soutient la même chose que S. Paul : les passions nous sont nécessaires pour exercer votre vertu.

les vignes pour autant que le vin enivrait : ni ne faut pas qu'elle retranche tout ce qu'il y peut avoir de profitable en la passion, avec ce qu'il y a de dommageable : ains faut qu'elle fasse, comme le bon Dieu, qui nous a enseigné l'usage des bonnes plantes et arbres fruitiers, c'est de reséquer ce qu'il y a de sauvage, et ôter ce qu'il y a de trop, et au demeurant cultiver ce qu'il y a d'utile » (1).

L'éditeur anonyme de ces mêmes *Œuvres morales de Plutarque* (2), traduites par Amyot, nous donne les raisons pour lesquelles Plutarque peut être utile aux Théologiens : « Quant aux Péripatétiques, Stoïciens et Epicuriens, il n'est besoin en traiter ici, notre auteur n'ayant adhéré à iceux, ains aux Académiques, comme on les peut recueillir de divers passages de ses livres, notamment de la fin du traité où il dispute du premier froid.

Bref, nous pouvons dire que Plutarque, en ce qui nous est resté de lui, spécialement de la Philosophie active, est le plus nécessaire et le plus profitable Païen que nous ayons aujourd'hui ». Pourquoi ? D'abord, parce qu'il réfute les Stoïciens et les Epicuriens, ce qui devait être aussi une des grandes préoccupations des Théologiens vers 1605 : « De quelle gracieuse véhémence réfute-t-il les Stoïciens et Epicuriens... » L'auteur de cet *avis aux lecteurs* nous dit d'ailleurs ce qu'il pense d'eux : « ... En premier lieu, sous ce nom de Philosophie morale nous ne comprenons pas les rêveries des cyniques, les blasphèmes des Epicuriens, les paradoxes des Stoïciens,

(1) *Les Œuvres morales et mêlées de Plutarque*, trad. d'Amyot, Paris, 1575, p. 37.

(2) En 1605, dans *l'Avis aux lecteurs*.

ni d'autres tels écervelés : ains la vraie et solide doctrine qui règle la vie et les mœurs, et qui pour sa première utilité contient un beau témoignage de la justice, vérité, faveur et providence de Dieu, de ses jugements en la vie présente et après icelle ». L'auteur voit aussi le besoin, pour les théologiens, de connaître la philosophie païenne pour pouvoir la combattre. Plutarque l'a bien exposée, et en cela aussi, il peut les aider.

En 1609, le P. Coton, dans *l'Intérieure, occupation d'une âme dévote*, enseigne, non comment supprimer les passions, mais comment une âme chrétienne luttera contre elles : en priant et en implorant l'aide de Dieu. D'autres philosophes chrétiens souligneront plus tard ce fait : un stoïcien compte sur sa propre force d'âme pour étouffer les passions ; le chrétien attend tout de la grâce de Dieu ; de son côté il doit seulement vouloir sa guérison et prier : c'est Dieu qui l'aidera alors à se délivrer de la passion. Le P. Coton donc écrit cette prière pour l'âme possédée des passions : (1) « Vent divin qui procédez de la bouche du Père, et de celle du Verbe comme d'un seul Principe, rafraichissez les ardeurs de nos passions et l'intempérie de nos affections (2). Esprit très aimable et souffle désirable, dissipez le mauvais air de nos tentations, les exhalaisons de l'irascible, et les vapeurs de la concupiscible » (1).

Les stoïciens condamnaient toutes les passions, parce qu'elles troublaient la paix de leur âme, et les empêchaient d'être vertueux et heureux. Les philosophes chrétiens ne condamnaient pas toutes les passions, mais celles qui empêchent l'homme d'aimer Dieu : « Satan a son siège en la mélancolie, elle me saisit maintenant, secouez-

(1) P. 137.

moi, mon Dieu. Je proteste que je ne consens à aucune des pensées qui me viennent : je renonce à tous les soupçons, jugements, dédains, chagrins, aliénations de volonté, inégalités, inquiétudes, et autres passions qui m'assaillent, et qui sont pour agiter mon esprit ». En cet endroit aussi nous pouvons saisir encore une différence entre le stoïcisme et le point de vue chrétien sur les passions, ici exprimé : les stoïciens se croyaient capables de s'empêcher de ressentir même les passions ; les philosophes chrétiens, comme le P. Coton, disaient que l'homme n'est pas maître de ces premiers mouvements d'âme. Par conséquent, il n'est pas coupable, ni responsable de ressentir les passions ; il serait coupable seulement au cas où sa volonté consentirait aux exigences des passions. C'est pourquoi le P. Coton écrit : « Je proteste que *je ne consens à aucune des pensées qui me viennent* ».

Cela ne veut pas dire qu'on rejette complètement et entièrement la doctrine du stoïcisme : au contraire, quand ils ne sont pas en contradiction avec la philosophie chrétienne, on accepte certains de ses enseignements : « C'est un verre de couleur que la passion, qui donne teinture à nos yeux et aux objets que nous regardons par son interposition » (1), écrit encore le P. Coton.

Les livres sur l'amour de Dieu abondent ; on approfondit toujours davantage cet amour. En 1612, André Valladier écrit un gros livre de 1108 pages, où il parle de l'amour divin. Son livre s'appelle : *La Sainte Philosophie de l'âme* ; c'est le recueil des sermons prêchés par lui. Chaque sermon commence par la parallèle de l'épouse du Cantique des Cantiques avec l'âme humaine. La meil-

(1) *Ibid.*, p. 144.

leure philosophie pour les Français qui participent au renouveau du sentiment chrétien, c'est la philosophie qui enseigne à aimer Dieu : « L'Epoux au cantique épris doucement de l'amour de sa divine Epouse, la veut voir dépouillée du corps, lui demandant le cœur pour sa demeure : *Fortis ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulation : lampades eius lampades ignis, atque flammarum.*

L'amour est fort comme la mort ; la jalousie est âpre comme l'Enfer : ces lampes sont lampes de feu et de flammes.

Il ne veut qu'elle vive qu'à lui, veut être morte à tout hormis lui, autrement il est jaloux : tourment de zélotypie égal à un petit Enfer, et comme le feu forme tout, et transforme tout à soi, aussi veut-il qu'elle soit toute couverte et transfigurée en lui » (1). On remarque dans ces sermons d'André Valladier beaucoup de citations prises dans les écrits des Saints-Pères. Ces citations qu'on trouve chez les prédicateurs de ce temps, ont beaucoup contribué à faire connaître la philosophie chrétienne.

En 1613, le P. F. Laurent de Paris fait imprimer un livre semblable : « *Le Palais de l'amour divin entre Jésus et l'âme chrétienne. Auquel toute personne tant séculière que religieuse peut voir les règles de parfaitement aimer Dieu et son prochain en cette vie.*

L'auteur est sous une forte influence de S. Augustin : le livre entier (qui contient 1246 pages) développe et commente cette phrase de S. Augustin : « Deux amours ont bâti deux cités : l'Amour de Dieu, la cité de Dieu, jusqu'au mépris et contemnement de soi-même ; l'Amour

(1) P. 916.

de soi, la cité du diable, jusqu'au mépris et contemnement de Dieu » (1). S. Aug. lib. 4. civit. cap. 28.

En apprenant à ses lecteurs « En quoi consiste le pur amour haïssant saintement soi-même » (2), l'auteur leur apprend aussi qu'il faut haïr et maîtriser les passions de notre amour-propre qui nous entraînent à nous aimer injustement. Il faut crucifier cet amour-propre avec ses passions ; un chapitre s'intitule : « De la crucifixion de la sensualité par le pur amour crucifiant la volupté de la chair première née de l'amour-propre contraire à l'amour pur et crainte chaste » (3).

Nous voyons ici que les philosophes chrétiens enseignaient la maîtrise des passions d'une autre manière que le sage ancien. Le chrétien le fait à l'aide de l'amour divin ; le sage antique uniquement à l'aide de la raison éclairée et délivrée de l'erreur.

L'année 1610 est particulièrement importante pour nous, car elle est la date où parut le *Traité de l'amour de Dieu* de S. François de Sales. S. François de Sales y parle des philosophes païens, de leur mérite ; il dit aussi quelles ont été leurs erreurs ; il y parle de même des passions. L'influence de S. François de Sales sur ses contemporains a été très grande ; son *Traité* a été beaucoup lu, et son jugement sur la philosophie ancienne (qu'il a trouvée, naturellement, très inférieure à la philosophie chrétienne), a servi à amoindrir l'influence de l'antiquité.

Les philosophes païens, a dit S. François de Sales, ont pu comprendre et sentir la beauté et la valeur de la vertu, parce que l'homme ne s'est pas entièrement dé-

(1) P. 806, du livre.

(2) *Ibid.*, p. 780.

(3) *Ibid.*, p. 1109.

pravé par la chute. Mais la volonté leur a manqué, pour être aussi vertueux que peut l'être un chrétien. Les nombreux philosophes de l'antiquité ont eu de l'amour pour Dieu, et leur philosophie a été admirable et grande, mais, tous, ils n'ont pas eu la force d'âme nécessaire pour vivre d'après leurs idées. Socrate, Platon, Trismégiste, Aristote, Hippocrate, Sénèque, Epictète, « ces grands esprits qui avaient tant de connaissance de la Divinité, et tant de propension à l'aimer, ont tous manqué de force et de courage à le bien aimer... préférant l'honneur et le vain repos de leur vie, à l'honneur qu'ils devaient à Dieu, ils se sont évanouis en leurs discours » (ch. 18). S. François de Sales admire surtout « le pauvre bon homme Epictète », parce que celui-ci n'a pas seulement médité sur la vertu, mais il a essayé aussi de la réaliser.

Pourquoi l'amour pour Dieu des philosophes n'a-t-il pas été aussi grand et parfait qu'il le doit être ? C'est parce que nous ne pouvons pas nous perfectionner seulement par notre volonté propre. Elle nous portera toujours vers l'amour de nous-mêmes, qui est contraire à la vertu. Pour devenir parfaitement vertueux et sages, nous avons besoin de la grâce divine, c'est-à-dire que Dieu doit nous aider, en découvrant à notre cœur la beauté de l'amour divin, et en entretenant notre volonté à ne pas faillir dans le désir de l'amour. « Ainsi notre cœur humain, écrit S. François de Sales, produit bien naturellement certains commencements d'amour envers Dieu, mais d'en venir jusques à l'aimer sur toutes choses, qui est la vraie maturité d'esprit due à cette suprême bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés et assistés de la grâce céleste et qui sont en état de la sainte charité » (ch. 17).

Il aimait et estimait les philosophes parce qu'ils ont senti l'inclination vers Dieu ; ils ont parlé du besoin de l'âme humaine d'aimer Dieu. La valeur et l'utilité de la philosophie ont été grandes, parce qu'elle a entouré des soins nécessaires pour la faire vivre la faible lueur de l'amour divin qui resta dans le cœur de l'homme déchu. Ce peu d'amour, c'est tout le trésor qu'il posséda après sa chute, et Dieu s'en sert utilement pour attirer l'homme à soi : « (Dieu) s'en sert comme d'une anse pour nous pouvoir plus suavement attirer à soi » (ch. 17).

Cet amour (que les philosophes ont possédé), a servi à notre salut ; il démontrait que Dieu avait le dessein de nous ramener encore à lui, quand il nous le laissa. Cet amour n'a pas permis à l'âme humaine de s'endormir du sommeil de la mort : « ... nous avons une inclinaison naturelle au souverain bien, en suite de laquelle, notre cœur a un certain intime empressement et une continuelle inquiétude » (p. 124).

Mais c'est seulement avec l'arrivée de Jésus-Christ qu'une nouvelle vie a commencé véritablement pour nous. Le chrétien passe par deux vies ; avant la conversion, son âme a tous les défauts d'Adam corrompu ; après la conversion, il devient « l'homme nouveau », et vit « selon les grâces, les faveurs, ordonnances et volontés de notre Seigneur » (p. 397).

Jésus-Christ est l'homme nouveau et nous devons l'imiter, parce que la charité a atteint chez lui sa plénitude entière.

Que pouvait être le sage antique, ayant tous les défauts d'Adam après la chute, à côté de Jésus-Christ que S. François de Sales disait à ses contemporains d'imiter ?

Les stoïciens étaient courageux et supportaient les souffrances, mais ils ne les supportaient pas pour l'amour

de Dieu. Ils se raidissaient contre elles par orgueil. L'amour leur manquait : d'où la triste et morne sévérité du stoïcisme : « Aimer la volonté de Dieu ès consolations... en ses commandements, (c'est beaucoup). (Mais) aimer les souffrances et afflictions pour l'amour de Dieu, c'est le haut point de la très sainte charité » (p. 486). Les stoïciens supportaient leurs souffrances parce qu'ils n'y pouvaient pas échapper ; un chrétien porte sa croix par sa propre volonté, et c'est le signe que l'amour existe en lui. Car l'amour dans son essence est de la souffrance, mais ce n'est pas une souffrance tragique, sans issue ; c'est une douleur mêlée de joie. Aimer signifie : être heureux en souffrant. La souffrance des stoïciens — si l'on peut ainsi nommer leur patience à endurer les malheurs, — ne contient pas cet élément de joie ; elle est sèche, privée de la sainte volupté.

Les philosophes n'ont pas connu l'amour mûr et profond des chrétiens, et par conséquent ils n'ont pas pu connaître Dieu complètement. Ainsi ils ne pouvaient pas raisonner sur ce qu'ils ne connaissaient pas, c'est pourquoi leurs méditations sur Dieu ont été bornées et incomplètes, autant que l'a été leur âme, leur nature humaine.

Donc, les philosophes de l'antiquité ne pouvaient pas nous enseigner la vraie sagesse, car chez eux aussi « la naturelle raison est grandement blessée, et comme à moitié morte par le péché » (p. 617). Aussi S. François de Sales nous conseille de veiller et de prier. Veillez sur les mouvements de votre cœur. Priez. L'antiquité ne connaissait pas la prière, ou du moins les philosophes de l'antiquité ne la connaissaient pas, puisque leur sage travaillait uniquement par ses propres forces à la perfection de son âme. Ce sage a été l'homme parfait pour les Fran-

çais du 16^e siècle ; le 17^e lui oppose Jésus-Christ, les saints. Un saint diffère beaucoup d'un sage antique. Voilà par exemple, pourquoi S. François d'Assise se considérait comme le dernier des pécheurs (et comme il devait être loin du mépris que le sage ancien ressentait pour « le vulgaire ») : « Si Dieu eut favorisé, dit-il, les autres desquels vous parlez (les méchants), avec autant de miséricorde comme il m'a favorisé, je suis certain que pour méchants qu'ils soient maintenant, ils eussent été beaucoup plus reconnaissants des dons de Dieu, que je ne suis, et le serviraient beaucoup mieux que je ne le fais, et si mon Dieu m'abandonnait, je commettrais plus de méchancetés qu'aucun autre » (p. 108).

Ainsi S. François de Sales s'est occupé dans son *Traité de l'amour de Dieu* de prouver que les opinions des philosophes païens ont été des erreurs, pour la plupart du temps. Comme il s'est occupé de la philosophie païenne, il a dû s'occuper aussi de la question des passions que cette philosophie, nous l'avons vu, considérait comme une des plus importantes. Et il a parlé aussi des passions, parce que c'était aussi le sujet de son livre, puisqu'il traite de l'amour de Dieu.

S. François de Sales donne la définition de l'amour en général (cette définition est celle de la philosophie ancienne adoptée par les philosophes chrétiens français) : « L'amour donc, à parler distinctement et précisément, n'est autre chose que le mouvement, écoulement et avancement du cœur envers le bien » (ch. 7).

Deux sortes d'amour partagent notre âme : un amour intéressé et bas et un autre, pur et désintéressé. Si le mauvais amour remplit notre âme, elle meurt, et au contraire, la charité ou le divin amour la rend vivante : « ... car s'il nous advient de quitter l'air du Saint Amour Divin,

pour prendre terre, et nous attacher aux créatures, ce que nous faisons toutes les fois que nous offensois Dieu, nous mourons voirement, mais non pas d'une mort si entière, qu'il ne nous reste un peu de mouvement ». (p. 100).

On s'aperçoit ici de l'influence de S. Augustin sur S. François de Sales. Ce qu'il dit là, on le retrouve dans la cité de Dieu de S. Augustin, qui a, d'ailleurs, été le maître de tous les philosophes chrétiens français du 17^e siècle, particulièrement de ceux qui ont parlé des passions.

Nous devons combattre notre amour de convoitise, mais nous ne devons pas partager l'erreur des stoïciens et croire que l'homme peut se délivrer tout à fait des mauvaises passions : » ... La Philosophie l'Evangélique (enseigne que) quiconque dit qu'il ne pèche point est un insensé, et quiconque croit de remédier à son péché sans pénitence, il est forcené » (p. 136). Voilà l'orgueil des stoïciens découvert et signalé : leur sage se croit parfait, leur sage se croit donc sans péché. Que reste-t-il pour l'homme privé de la grâce, puisque la volonté de l'homme même quand il a la grâce est faible et son entendement couvert des ténèbres de manière qu'il ne saurait pas toujours distinguer si une passion est mauvaise ou légitime ? Il apparaît qu'il est beaucoup plus difficile de devenir vraiment vertueux que les stoïciens ne l'ont cru. Leur connaissance du cœur humain n'a pas été assez profonde ; ils étaient aveugles et ne voyaient pas les embûches que leur amour-propre leur dressait.

Les tortures que nous causent les mauvaises passions sont grandes. Notre cœur est fait pour aimer Dieu uniquement, et il ressent le véritable bonheur seulement quand il s'unit à Dieu par l'amour. Rien d'autre ne le peut contenter : c'est pourquoi nous ressentons une éter-

nelle inquiétude avant de trouver Dieu. Cette inquiétude, qui nous pousse à chercher Dieu inconsciemment, est donc bienfaisante : « O admirable, mais aimable inquiétude du cœur humain, soyez, soyez à jamais sans repos ni tranquillité quelconque en cette terre, mon âme, jusques à ce que vous ayez rencontré les fraîches eaux de la vie immortelle et la très sainte Divinité, qui seules peuvent éteindre votre altération et accoiser votre désir » (p. 191).

Cette inquiétude peint l'âme française de ce début du 17^e siècle, elle explique le renouveau du sentiment chrétien, et le déclin de l'influence de la philosophie ancienne, qui a été incapable de la calmer.

Toutes les tentations, toutes les suggestions du diable s'adressent à notre convoitise. Ces tentations excitent notre convoitise, ou l'amour que nous portons aux objets uniquement pour notre propre bien. Elles sont de différentes sortes : amour des richesses, la convoitise charnelle, amour de la gloire. Il faut dire ici que ce sont les philosophes païens qui ont les premiers distingué ces trois sortes de mauvais amour, en les condamnant.

Au lieu de tâcher l'impossible, c'est-à-dire au lieu d'étouffer nos passions, nous tâcherons de les rendre utiles, en les assujettissant à la charité. Nous prendrons ici en exemple la Vierge, « qui a été sans péché, mais qui pourtant avait pris part à nos misères et à nos faiblesses, et les employait pour l'exercice et l'accroissement des saintes vertus » (p. 425).

Nous devons travailler incessamment à devenir toujours plus vertueux, car si nous nous négligeons par paresse, nous ne nous arrêtons pas à notre dernier degré de perfection, mais nous retombons : « Or doncques, dit S. Bernard au fainéant, tu ne veux pas t'avancer en la per-

fection ? Non. Et tu ne veux pas non plus empirer ? Non de vrai : et quoi donc tu ne veux plus être ni pire ni meilleur ? Hélas, pauvre homme, tu veux être ce qui ne peut être. Rien voirement n'est stable ni ferme en ce monde ; mais de l'homme, il en est dit encore plus particulièrement ; que jamais il ne demeure en un état. Il faut donc ou qu'il s'avance ou qu'il retourne en arrière » (p. 454). Il y a une opposition évidente entre cette inquiétude de l'âme chrétienne, et la stabilité et l'assurance d'un sage stoïcien se croyant arrivé à la perfection, d'où il ne retombait pas.

Ainsi, dans cette vie nous livrons un combat perpétuel. Ce combat consiste à lutter contre notre amour-propre, jamais complètement vaincu. Nous devons veiller et nous tenir en garde jusqu'à la fin de notre vie. Et comment peut-on devenir saint et parfait, comme l'exige de nous Notre Seigneur Jésus-Christ, si nous ne pouvons jamais nous délivrer complètement de l'amour de convoitise ? Car « Il ne meurt jamais qu'avec nous, et vit toujours avec nous » (p. 507). Il nous est possible de devenir saints, même avec cet amour « exécrable et détestable, (qui) est issi du péché et tend perpétuellement au péché » (p. 507), parce que, d'après S. Paul, nous sommes coupables, nous commettons le péché seulement alors quand notre volonté y consent. Tant que nous ressentons l'amour de convoitise sans l'approuver, l'ayant en horreur, nous sommes purs du péché. Et S. Paul « ne nous défend pas de sentir le péché, mais seulement d'y consentir » (p. 507).

La liberté de choix, le libre consentement dont est capable chaque homme, est une des choses les plus importantes dans la religion chrétienne. Par elle l'homme choisit entre Dieu et le diable, par elle il peut ne pas

prendre part aux inclinations de son amour de convoitise.

Il est très difficile de nous rendre maîtres de nos passions : ordinairement, si nous leur donnons un peu de liberté, elles finissent par nous dominer et par nous mener. Il n'y a que « les grands saints qui ont rendu sages leurs passions, à force de les mortifier par l'exercice des vertus » (p. 604), qui peuvent les manier comme ils veulent. Nous autres, nous devons nous méfier d'elles.

Comme nous l'avons dit plus haut, pour un philosophe chrétien, ce qu'il y a de plus important chez un homme et ce qui décide du salut de son âme, c'est sa volonté qui est libre. Dieu a fait l'homme libre parce qu'il lui a donné la faculté de discerner le bien et le mal, et ensuite d'accepter l'un ou l'autre, de son plein gré, en liberté entière. A cause de cela on n'est pas coupable quand on ressent les mauvaises passions sans le consentement de la volonté, de même que l'on n'a aucun mérite quand on possède quelque belle qualité par la nature, sans avoir fait aucun effort de la volonté pour la souhaiter : « Combien y a-t-il de personnes qui, par leur condition naturelle, sont sobres, simples, douces, taciturnes, voire même chastes et honnêtes ? » (p. 640).

A cause de cela, quand nous pratiquons une vertu, le plus essentiel, c'est notre intention. Une vertu qui est pratiquée dans un mauvais but, n'est vertu qu'en apparence.

S. François de Sales expose les moyens dont nous pouvons nous servir pour détourner les mauvaises passions de leur but et les mettre au service de l'amour divin : « ... nous combattons les passions, en leur proposant les passions contraires, ou leur opposant les plus grandes affections de leur sorte : il m'arrive quelque

vaine espérance : je puis résister, lui opposant ce juste découragement... Ainsi je puis combattre le désir des richesses, et voluptés mortelles, ou par le mépris qu'elles méritent, ou par le désir des immortelles » (p. 698). Jésus-Christ a employé ces deux méthodes dans ses guérisons spirituelles : « Il guérit ses disciples de la crainte mondaine, leur imprimant dans le cœur une crainte supérieure ; ne craignez pas, dit-il, ceux qui tuent le corps, mais craignez celui qui peut damner l'âme et le corps pour la gehenne : voulant une autre fois les guérir d'une basse joie, il leur en assigne une plus relevée : ne vous réjouissez pas, dit-il, de quoi les esprits malins nous sont subjects, mais de quoi vos noms sont écrits au ciel, et lui-même aussi rejette la joie par la tristesse : Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez » (p. 699).

Si presque toutes les passions se prêtent à un bon emploi, il paraît qu'il n'est pas de même avec la tristesse. La joie est un des principaux fruits du saint Esprit, dit S. François de Sales ; pour son prix et pour son importance, elle est mise au même rang que la charité par les saints. Et pourtant, quoique la tristesse soit contraire à la joie sainte, il y en a une sorte qui est bonne : c'est cette tristesse qui opère notre pénitence. S. Paul a distingué deux sortes de tristesses : la tristesse du monde, qui peut causer notre mort, et la tristesse selon Dieu, qui nous sauve. Le roi David, S. Pierre, Magdeleine, avaient cette bonne tristesse. Elle ne les abattait pas, elle ne les décourageait pas, mais au contraire, les relevait. La tristesse de ce monde peut être néfaste : « (elle) obscurcit l'entendement, alangourit la volonté, et trouble toute l'âme ; et comme un brouillard épais, remplit la tête et la poitrine de rhume, et par ce moyen rend la respiration difficile, et met en perplexité le voyageur, ainsi le malin

remplissant l'esprit humain de tristes pensées, il lui ôte la facilité d'aspirer à Dieu, et lui donne un ennui et découragement extrême, afin de le perdre » (p. 701). On peut être enclin à la tristesse par la nature, par son tempérament mélancolique. Nous ne pouvons pas être responsables de cela, « mais notre ennemi pourtant s'en sert grandement, pour ourdir et tramer mille tentations en nos âmes » ; quand il rencontre des âmes pareilles, il ne lui est pas difficile de les agiter « de chagrins, de soupçons, de haines, de murmurations, censures, envies, paresse et d'engourdissement spirituel » (p. 701).

Il y a enfin une tristesse qui est commune aux bons et aux méchants : c'est, par exemple, la tristesse que ressentit Jacob à la nouvelle de la mort de son Joseph, et David à celle d'Absalon. Mais tandis qu'elle est adoucie chez les bons par l'acceptation de la volonté de Dieu, chez les méchants elle s'aigrit et les perd. Les méchants s'attristent d'être privés des biens terrestres : « ... ils sont semblables aux guenons et marmots, lesquels sont toujours mornes, tristes et fâcheux au défaut de la lune ; comme au contraire, au renouvellement d'icelle, ils sautent, dansent et font leurs singeries » (p. 703).

Qu'est-ce qui remplace dans ce temps de renouveau du sentiment chrétien la sagesse antique ? Qu'est-ce qui sert de guide aux hommes ? C'est la charité, l'amour divin. Le sage ancien philosophait ; le chrétien tâche avant tout de bien aimer. S. François de Sales peint cet amour saint dans son *Traité de l'amour de Dieu* ; il le peint d'après sa propre expérience ; il a observé cet amour aussi chez d'autres, autour de lui. Avec cet amour nous sommes loin du sage ancien, calme, raisonnable, froid, sans inquiétude, sans chaleur. *Le Traité de l'amour de Dieu*, (et tant d'autres livres semblables), témoigne

que les Français, ayant un autre idéal devant les yeux, s'éloignent de la sagesse païenne. Le bonheur de l'âme qui aime Dieu, disent-ils, est le plus grand bonheur dont l'homme puisse jouir. Les stoïciens ont connu les mauvaises passions et pour la tranquillité de leur âme, avec elles, ils ont aussi condamné les bonnes. Mais un chrétien doit avoir les passions : les mauvaises, car il ne dépend pas de sa volonté de n'en point avoir, et qui exerceront sa vertu, car il tâchera de ne leur céder, et les bonnes, qui sont l'expression de l'amour saint. Car tout amour s'exprime par des passions. Les passions de l'amour divin ont de la ressemblance avec les passions qu'excitent les sens, d'où vient que nous employons les mêmes expressions pour désigner les effets de deux amours : « Tous ces mots amoureux sont tirés de la ressemblance qu'il y a entre les affections du cœur et les passions du corps. La tristesse, la crainte, l'espérance, la haine et les autres affections de l'âme, n'entrent point dans le cœur que l'amour ne les y tire après soi. Nous ne haïssons le mal sinon parce qu'il est contraire au bien que nous aimons : nous craignons le mal futur, parce qu'il nous prive du bien que nous aimons » (p. 350).

L'amour divin produit donc la haine de l'iniquité et la colère, qui composent le zèle. Jésus-Christ a ressenti cette passion, aussi bien que la passion de la tristesse : « Ainsi fut-il triste, et sua le sang de détresse au jardin des olives... la douleur lui donnant horreur de la mort, et l'amour lui donnant un extrême désir d'icelle » (p. 613).

Par plus d'un trait l'âme chrétienne diffère de l'âme d'un sage antique. Ainsi par leur désir d'aimer Dieu infiniment, les Français inquiets devenaient étrangers à cette sagesse antique, faite d'insensibilité chez les stoïciens, de passions moyennes et mesurées chez les épicuriens. Le

sage antique, modéré en tout, toujours réfléchi jusqu'à devenir ennuyeux, n'aurait pas approuvé cet amour sans bornes du cœur humain pour son Dieu. Le sage antique raisonnait trop et à cause de cela manquait de spontanéité. Sentant la capacité de leur cœur infinie, et aimant Dieu infiniment, le seul but de vie pour les âmes chrétiennes, c'est d'aimer Dieu au-dessus de tout ; le but du sage antique était la paix de l'âme et la vertu. Le Français du début du 17^e siècle ayant donc des tendances différentes de celles du sage antique, rejette la philosophie païenne et sa théorie sur les passions, en retenant quand même ce qui n'y est pas en opposition avec la doctrine du christianisme.

En 1620, N. Coeffeteau a dédié un livre entier aux passions, où il ne dit rien de nouveau pour nous, rien que nous n'ayons déjà trouvé chez les auteurs dont nous avons analysé les écrits.

En 1624, Du Moulin (P.) fait imprimer le livre : *Les éléments de la Philosophie morale*. L'homme est créé corporel, écrit-il, et avec une âme, en même temps : « ... l'homme a été créé afin qu'il fût comme le lien de l'univers, et comme une jointure du monde composé de corps et d'âme, et ayant un corps commun avec les substances matérielles, et une âme fort semblable aux esprits angéliques : afin que par ce moyen il touchât les deux extrêmes par la communion de sa nature » (p. 1). Ceci nous annonce que l'auteur ne s'accorde pas avec l'opinion des stoïciens sur les passions et en vérité, nous trouvons cela aux pages 102-103 : « Toutes ces passions sont condamnées par les Stoïciens comme vicieuses, voulant que le sage garde une rigueur de l'esprit sans s'é-mouvoir, qui ne s'élève point par la joie, et ne s'abaisse point par la douleur, ni ne soit touché de commisération,

ou d'espérance, ou de crainte et qui aille aux dangers de la mort avec un même visage qu'il en revient : et appellent ces passions des maladies, et des fausses opinions. Laquelle chose n'est pas croyable en ces gens-là, tant pour d'autres raisons que pour celle-ci principalement, c'est qu'ils étaient émus contre les Péripatéticiens et les Platoniciens, qui avaient une autre opinion.

Et pour dire vrai, cette Philosophie-là trop exacte dépouille l'homme d'humanité, et renverse toute vertu. 1. Car vu que la vertu morale consiste à réagir et régler les passions, si on les ôte, que restera-t-il à la vertu qu'elle puisse faire ? 2. Même, cela est blâmer Dieu qui a mis en l'homme de telles passions dès son origine, même avant sa chute, et a mis en l'homme un fiel plein d'ire, et une rate, qui est le siège de la mélancolie. 3. Aussi en l'Ecriture il nous est commandé de nous courroucer, de craindre, d'espérer, d'être joyeux. 4. Et même Dieu s'attribue le courroux et la pitié, lesquelles choses, quoi que dites à la façon des hommes, ne seraient jamais attribuées à Dieu, si elles étaient mauvaises ».

Du Moulin énumère ici toutes les raisons pour lesquelles la philosophie chrétienne condamne cette partie de la doctrine stoïcienne, qui exige la suppression des passions. Il n'y aura pas d'autres raisons, et les philosophes chrétiens qui défendront les passions, reprendront toujours celles-ci. Et en cette question des passions, Du Moulin et tous les autres philosophes chrétiens, seront d'accord avec Aristote et Platon : « Donc, les Péripatéticiens et Académiques ont mieux jugé, qui ne veulent point que le sage soit sans passion, mais mesuré en ses passions » (p. 104).

Sur les passions, tous les philosophes ont les mêmes opinions formées sous l'influence de S. Augustin. On

remarque cette influence chez B. Jacquinot, dans son livre intitulé : *Adresse chrétienne pour vivre selon Dieu dans le monde...* (1). L'auteur distingue deux sortes de passions, bonnes et mauvaises, c'est-à-dire celles qui appartiennent à l'amour de Dieu, et celles qui appartiennent à l'amour propre. Il y a deux sortes de tristesses, par exemple : « Ainsi la tristesse (qui est la médecine destinée à la guérison du péché), ne peut proprement servir pour remédier aux pertes temporelles. Donc, en vain vous vous en servirez à cet effet. Mais elle ne vous sera jamais inutile, si selon Dieu vous l'employez pour réparer les dommages de votre conscience » (p. 316). Et il ajoute ceci contre les stoïciens : « Je ne vous prescris pas pourtant une sévérité stoïcienne qui ne compatit point à votre infirmité. Le mal est quelquefois trop piquant, pour y être insensible. Mais je requiers que vous adoucissiez vos douleurs, de peur que la tristesse ne les empire ».

Il dit la même chose des autres passions. c'est-à-dire qu'elles peuvent être bonnes ou mauvaises selon l'amour qu'elles expriment : la joie « peut être bonne ou mauvaise selon les divers effets qu'elle produit en nous. La dissolue est la pire des mauvaises... La joie des justes, qui est bonne, la vraie et la solide, sera la nôtre. Son fond est la bonne conscience ; la ferveur d'esprit, la magnanimité de courage contre les tentations, la paix intérieure sont ses compagnes fidèles » (p. 316). Il en est de même de l'amour : « Celui qu'on appelle mondain induit à complaire à tous, et ne contrister personne, même quand ils iront de la gloire de Dieu ».

(1) Ed. revue et augmentée, Grenoble, 1624.

« L'amour lascif est brutal, puant, infâme, et indigne de la noblesse de l'homme : il mine, ruine et perd ceux qui s'adonnent à lui, comme un soudain aconit, fait mourir en eux toutes les semences de la Vertu » (p. 349).

« L'amour moral est honnête, car il sort de l'opinion qu'on a de la vertu de quelqu'un.

Sans le juste amour de vous-même, vous ne serez jamais vertueux : mais s'il se dérègle, il vous sera commencement de tout mal, privation de tout bien, un pont de perdition, et en fin la perte de l'Enfer » (p. 350).

Et toujours le désir du fort et brûlant amour divin : « O saint amour, amour divin, embrase nos cœurs ! brûle-nous et consomme-nous dans tes flammes ! » (p. 352).

Les philosophes chrétiens veulent réformer l'âme humaine, mais autrement que ne le veut la philosophie ancienne : l'amour de Dieu doit régner dans l'âme. Ils veulent réussir ceci, et tenir en même temps compte des moyens et de la force de la nature humaine. Jean Pierre Camus, Evêque de Bellay, donne en 1631 (à Paris) un *Traité de la Réformation intérieure*. Il l'a écrit « selon l'esprit du B. François de Sales, Evêque et Prince de Genève ».

D'abord, il parle en général des passions, et ici il ne diffère pas du stoïcisme ; il parle des passions de l'appétit concupiscible et l'irascible « Notre appétit sensitif se partage en deux pièces, qui contiennent en elles divers mouvements, que l'on appelle passions.

... Leur objet est le Bien et le Mal ; celui-là considère pour l'acquérir, celui-ci pour le repousser... » (p. 237).

« L'Appétit concupiscible en a six qui sont : l'Amour, la Haine, le Désir, l'Aversion, la Joie et la Tristesse. L'i-

rascible en a cinq qui sont : l'Espérance, le Désespoir, la Hardiesse, la Crainte et l'Indignation » (p. 237).

Dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, S. François de Sales s'adresse toujours à Théotime : l'évêque de Camus, à son exemple, s'adresse à Eutrope. Il veut enseigner à Eutrope la modération des passions, mais avant de le faire, il lui explique pourquoi la théorie stoïcienne sur les passions est mauvaise : « Mais avant que nous venions au règlement de ces mouvements farouches, j'ai, Eutrope, quelques petits avis à vous donner : qui est que ces passions créées de Dieu en nous, ne sont pas seulement bonnes, selon ce qui est écrit en la génèse, qu'après la création Dieu faisant réflexion sur ses ouvrages, vit que tout ce qu'il avait fait était fort bon. Et bien qu'après le péché de nos premiers parents, et par celui que nous tirons d'eux par l'origine, cette partie ait été beaucoup débilitée, si est-ce qu'elle nous est laissée avec cette inclination naturelle qu'elle a à se révolter contre la partie raisonnable, pour nous exercer à la vaillance spirituelle, et pour nous servir en cette guerre de la vie humaine de matière de combat, et de sujet de mérite, de victoire et de triomphe. Ceux qui parlent de les exterminer et de les arracher ne savent ce qu'ils disent, d'autant que cela serait séparer l'Âme qui est indivisible, et qui ne peut sans péril perdre ses facultés. Aussi l'ancienne Philosophie s'est elle moquée de l'apathie ou impassibilité des stoïques, comme d'une chose non moins impertinente qu'impossible : et l'Eglise a condamné certains Hermites anciens qui étaient en cette erreur, qu'on les pouvait tout à fait éteindre, et non seulement les mortifier (ce qui est véritable et principal exercice des spirituels), mais les faire mourir, ce qui est dignement traité par N. B. P. au

troisième chapitre du premier livre de son *Théotime* » (p. 239-240).

Mais comment l'homme, en gardant ses mauvaises passions dans son âme, peut-il être vertueux ? L'évêque de Camus répond à cela la même chose que S. François de Sales, en s'appuyant sur l'autorité de S. Thomas d'Aquin et des scolastiques : « Mais S. Thomas, suivi de tous les scolastiques, nous apprend que le sujet du péché est seulement en la volonté raisonnable, et non seulement en l'appétit sensuel » (p. 148). Il parle de l'utilité des passions : « ... si elles (les passions) sont soumises à la raison, et gouvernées par son ordonnance, elles sont autant d'outils des opérations de la Vertu, étant mises de Dieu en l'âme à ce dessein icy » (p. 250). Les passions peuvent être bonnes, puisque Dieu même et Jésus-Christ les ont : « De là vient que l'Écriture en tant de lieux semble attribuer les passions à Dieu, encore qu'il soit impassible, comme d'amour, de haine, d'aversion, de joie, de repentir, de colère, et le Fils de Dieu même comme homme a eu de la douleur, de la tristesse, des désirs, jusques à pâlir, trembler, craindre, suer le sang » (p. 251). Quant aux passions qui peuvent être mauvaises, la raison doit les gouverner, et c'est alors qu'elles seront inoffensives : « Je vous ai déjà montré au chapitre précédent, et vous ai dit que c'était la raison qui résidente en la partie supérieure de l'âme, doit gouverner l'inférieure où sont les Passions, parce que cette surintendante lui appartient, comme lui ayant été donnée de la part de Dieu, qui a dit : Ton appétit sera sous toi et tu lui commanderas » (p. 257).

Et ceci, pris dans S. Augustin, est aussi très important pour la question des passions : « L'Amour n'est pas seulement la première de nos passions, mais encore elle

est comme la racine de toutes les autres » (p. 258). De cette manière, de l'amour qui possède notre âme dépend que les passions soient bonnes ou mauvaises, puisqu'il est « comme la racine de toutes les autres ».

De tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, il apparaît clairement qu'une lutte s'est engagée entre la philosophie chrétienne et la philosophie païenne. Le P. de Ceriziers nous en offre le tableau : la Théologie, personnifiée, représentée comme une belle femme — (et cela révèle l'influence du Moyen-Age sur le P. de Ceriziers) — dispute avec les Philosophes païens : « Jusques alors, il n'était point entré d'autres lumières dans mon cachot que celles que la Théologie y avait apportées, ce qui lui avait ôté la vue de tout ce qui était dans son étendue. Enfin le soleil s'y étant glissé par le même endroit, qui servait de porte et de fenêtre, elle aperçut auprès de moi Epictète et Sénèque. Comme elle les eut remarqués au manteau grec et à la robe romaine, elle leur dit d'un ton de voix, qui déclarait assez et son dépit et sa puissance, ne sont-ce pas ici ces braves médecins des âmes, qui se vantent de rendre les corps insensibles ? Sortez d'ici mal-heureux Empyriques, qui pensez avoir trouvé de puissants remèdes à nos maux, lorsque vous prononcez quelque grande parole sur le sujet de nos misères. Votre insensibilité et vos apathies peuvent étourdir les ignorants, mais elles ne sauraient soulager les maladies : ces beaux mots ont bien de l'éclat, mais ils n'ont point du tout de force. Pauvres insensés, montrez-moi ce sage qui rit dans le taureau de Phalaris ? où avez-vous vu ce courageux misérable, qui chante au milieu de ses fers et qui souffre les rasoirs et la roue avec joie ? Marquez-moi un seul frisson de fièvre que vous ayez arrêté, jusques à régler l'impatience ou du moins jusques à prévenir le désespoir ?

Dites-moi si vous pouvez que votre statue de bois ou votre homme de bronze ait regardé la douleur sans frémir et sans trembler de crainte ? Je n'ignore pas que vous avez quelquefois tenu bonne mine, et que la vanité contraint votre extérieur qui avait des spectateurs, pour désespérer votre âme qui n'était vue de personne. Hors d'ici, trompeurs, ce n'est pas à vous de traiter cet infirme; vous avez vous-même plus de besoin de prendre médecine, que de capacité de l'ordonner » (p. 22).

Le dialogue entre la Théologie et Célestin continue : le but est de prouver l'inefficacité du stoïcisme. La Théologie demande à Célestin si la philosophie stoïcienne l'a vraiment guéri des passions : il répond que non. La Théologie alors s'étonne de ce qu'il se soit adressé aux stoïciens. *Célestin* : « Je me suis laissé persuader à l'opinion commune qui défère beaucoup à leur puissance ». La réponse de Célestin nous donne le témoignage qu'en 1636, l'influence du stoïcisme était encore et toujours puissante. D'ailleurs, tant de traités philosophiques où l'on refute la doctrine stoïcienne nous le prouvent. Si en 1636 le stoïcisme n'avait plus eu d'adeptes en France, les philosophes chrétiens ne s'en seraient pas occupé. La *Théologie* du P. Ceriziers dit, elle aussi, que le stoïcisme est répandu en France : « Tu parles sagement, dit-elle à Célestin, le vulgaire des savants fait grand cas des stoïciens, mais les vrais Doctes les ont toujours méprisés ».

Nous voyons que tous ces philosophes chrétiens dont les vues ont été exposées jusqu'à présent, s'accordent et condamnent le stoïcisme pour les mêmes raisons. Il serait facile de trouver encore beaucoup de philosophes chrétiens qui ont critiqué le stoïcisme entre 1600 et 1636 ; mais ils ne nous diraient rien de nouveau, rien d'autre de ce qui a été dit par les auteurs dont nous avons parlé.

D'autre part, nous voyons que cette lutte contre le stoïcisme est toujours vivante et active, pendant toute cette période que nous venons de parcourir. Il y a une seule différence : les réfutations du stoïcisme au 16^e siècle (nous avons vu celles du P. Maldonnat, 1564 ; de Pierre de Lostal, 1579 ; du P. Dampmartin, 1585) sont plus rares et plus espacées qu'au 17^e siècle ; au 17^e siècle les philosophes chrétiens ne cessent point de combattre la philosophie païenne ; la lutte que nous avons suivie jusqu'à 1636, continuera. Et cette lutte autour de la questions des passions a eu de retentissement, naturellement, parmi les Français qui n'étaient pas des philosophes par profession ; elle a influencé leurs conceptions de la morale. Les idées des philosophes chrétiens, adversaires du stoïcisme, se sont répandues soit par leurs traités, soit par leurs prédications, soit à travers la littérature. Un exemple. Les livres, les romans de Mademoiselle de Scudéry ont été beaucoup lus ; elle a dû son succès à son habileté pour nouer et dénouer l'intrigue, pour tenir le lecteur (ou la lectrice) infiniment en haleine, éveillant toujours la curiosité sans la satisfaire complètement, mais aussi elle a eu du succès avec ses romans interminables parce qu'elle y peignait le héros moderne, le héros chrétien : « Mais ce qu'il a de plus beau en lui, c'est qu'il est extrêmement vertueux, et que ses passions, quoi que violentes, n'ont jamais pu surmonter sa raison » (p. 14), dit-elle en parlant de Mahamed, prince aveugle (1). Son Mahamed n'est point un stoïcien, puisqu'il possède des passions violentes qu'il n'a pas étouffées et qu'il n'étouffe pas ; il est chrétien et il les maîtrise : elles ne surmonteront jamais sa raison. Ces romans de Mademoiselle de Scudéry nous montrent quelle fut la victoire de la philosophie chrétienne sur le stoïcisme.

(1) Scudéry (Mlle de) : *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, Paris, 1641.

QUATRIÈME PARTIE

Le Traité de l'usage des Passions du P. F. Senault de l'Oratoire.

1. *La part de l'influence de l'Oratoire
dans le Traité de l'usage des Passions (1) du P. Senault*

Le Traité du P. Senault appartient à la lignée de ces livres de philosophie qui combattaient la philosophie païenne. Lutter contre l'influence de cette philosophie, tel est le but que le P. Senault poursuivait avec son *Traité*. Mais sa vie même lui apportait des arguments pour son livre : s'il comprend que les stoïciens et les épicuriens sont dans l'erreur, c'est surtout parce que la vie de son âme était différente de la vie d'âme d'un sage ancien. Né à Anvers, en Flandre, en 1601, il est entré à l'Oratoire de très bonne heure, à dix-sept ans. Il y vécut assez longtemps, cinq ans (de 1618 à 1623), auprès du Cardinal de Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, qui l'aimait et qui voulait en former un chrétien parfait. De bonne heure donc, le P. Senault consacra sa vie à aimer Dieu. Sa vie, puisqu'il était membre de l'Oratoire, devait être partagée entre le travail et la prière. Le travail, c'était l'étude incessante de l'Évangile. Il étudiait aussi

(1) Paris, 1641.

les écrits des Saints-Pères. Parmi ces derniers, S. Augustin était un des plus aimés. Le cardinal de Bérulle, s'inspirant de S. Paul et de S. Augustin (1), répétait aux membres de l'Oratoire que nous devons mourir à nous-mêmes et vivre seulement en Jésus-Christ. Comme S. Augustin, les philosophes chrétiens en France au 17^e siècle, distinguaient deux amours dans l'homme : l'amour de soi-même et l'amour de Dieu. Les Oratoriens devaient travailler à bâtir la cité de Dieu, la cité de la charité, dont parle S. Augustin. Le cardinal de Bérulle, en parlant de la conduite des âmes, dit qu'il est très difficile de devenir capable de distinguer les mouvements de ces deux amours. Il n'y a que ceux qui suivent Jésus-Christ, qui peuvent acquérir cette science, dit-il. Et cette affirmation contient aussi une condamnation du sage antique, du philosophe païen, qui a été par conséquent dans l'impossibilité de distinguer en son âme l'amour propre de l'amour véritable. Ainsi, pour le P. Senault, le premier devoir était de combattre en lui-même l'amour de soi avec toutes ses passions, pour laisser grandir la sainte charité. Mais à l'Oratoire on ne condamnait pas complè-

(1) Le cardinal de Bérulle dit dans *les Grandeurs de Jésus* (Disc. I, n. 4, p. 3), en parlant de S. Augustin : « Le plus humble et le plus savant, le plus saint et le plus prudent, le plus modeste et le plus religieux docteur que la terre ait porté et que Dieu ait donné à son Eglise, comme l'aigle des docteurs ». Et aussi : « Le cardinal de Bérulle eut désiré n'avoir point d'autre occupation que de se nourrir continuellement des ouvrages de ce grand évêque (S. Augustin), et à cette occasion se plaignait de la rapidité du temps, quoiqu'il n'en laissât pas s'écouler une minute sans le mettre à profit ». Caraccioli : *Vie du P. de Bérulle*, dans les *Œuvres* du Cardinal de Bérulle, Paris, 1644.

tement les philosophes païens, et on y suivait en ce point l'opinion de l'Eglise qui ne le faisait pas elle-même. Platon et Aristote étaient aimés et respectés à l'Oratoire ; Sénèque et Epictète, nous le verrons plus tard, l'étaient de même, quoique avec plus de réserve. En 1611, au moment où le cardinal de Berulle fondait l'Oratoire, nous sommes près de la Renaissance Française. Aussi bien tous les prêtres de l'Oratoire de ce temps sont des humanistes. Le règlement de la congrégation entretenait le contact de ses membres avec l'antiquité, car d'après ce règlement, chaque membre devait lire tous les jours à côté de l'Ecriture Sainte et des vies des Saints, quelques pages d'un auteur latin. Le cardinal de Bérulle lui-même avait tout d'un philosophe. Chez lui, cet intérêt et cette sympathie pour la philosophie ancienne s'expliquait. D'abord, ses maîtres ont été des humanistes : à l'école des jésuites qu'il avait fréquentée, on étudiait principalement les auteurs grecs et latins. Aristote et Platon avaient surtout la faveur de ses maîtres. La seule langue qu'il était permis d'employer à l'intérieur de l'école, était le latin. Il est vrai qu'elle était la langue de l'Eglise, mais elle était aussi la langue des philosophes et des poètes de l'antiquité. C'est là qu'il apprit d'abord à aimer l'humanisme. Et chez les Saints-Pères qu'il lisait beaucoup, il trouva aussi amour, respect, admiration pour l'antiquité. Les Saints-Pères admiraient le « commencement de l'amour de Dieu » comme l'a nommé S. François de Sales, chez ces philosophes païens ; ils trouvaient que ces philosophes étaient d'autant plus dignes d'admiration, qu'ils ont eu cet amour sans l'aide de Jésus-Christ. Les Saints-Pères ont admiré surtout Platon : « S. Justin appelle Platon le premier des philosophes parce qu'il a dit que le suprême effort (but) de l'homme doit être la contemplation

de Dieu ; S. Basile rapproche les préceptes de S. Paul de ceux de Platon, qui a dit qu'il faut avoir souci du corps seulement dans la mesure où il sert à l'étude de la sagesse ; S. Cyrille a affirmé que Platon et ses disciples ont entrevu le mystère de la génération du Verbe, et la production de l'Esprit Saint ; Clément d'Alexandrie trouve même, dans un texte célèbre, une allusion presque prophétique aux souffrances de Jésus-Christ » (1).

Si l'amour divin nous aide à convertir les hommes, les philosophes peuvent souvent nous aider à les convaincre. Telle fut l'idée du cardinal de Bérulle, quand il recommanda aux Pères de l'Oratoire l'étude des philosophes de l'antiquité. A chaque occasion il stimulait et aidait cette étude ; il faisait tout pour faire connaître ces philosophes en France encore plus qu'ils ne l'étaient. La preuve, entre autres, c'est l'histoire de la publication en France de certains manuscrits de Platon et de ses disciples : « Lors de son ambassade à Constantinople, M. de Harley Sancy, le frère de la marquise de Bréauté, maintenant sous-prieure du Grand Couvent, avait recueilli de nombreux et précieux manuscrits contenant les œuvres de Platon et de ses plus célèbres disciples. En entrant à l'Oratoire, il avait fait don de ce riche trésor à la maison de la rue Saint-Honoré. Persuadé qu'une publication intelligente de ces manuscrits pourrait servir la cause de la religion et de la théologie, le cardinal de Bérulle s'en ouvrit à plusieurs membres de la congrégation, et quelques-uns s'appliquèrent aussitôt à cette étude » (1).

Ainsi à l'Oratoire l'humanisme se mêlait au christianisme, le modifiant dans une certaine mesure. Le cardinal de Bérulle croyait à l'efficacité de la méthode em-

(1) Houssaye : *M. de Bérulle et l'Oratoire*, Paris, 1872, p.

ployée par la philosophie païenne, et que la marche logique de leurs pensées persuade la raison. Le P. Senault, en entrant à l'Oratoire, se destinait à l'enseignement dans ses collèges : or à tous ceux qui s'y destinaient, le cardinal de Bérulle demandait « la connaissance et l'amour des lettres grecques et latines » (1). Avec son livre (qu'il écrivit plus de vingt ans après son entrée à l'Oratoire, en 1640), le P. Senault remplit une tâche que le cardinal de Bérulle considérait comme devant être une des principales de l'Oratoire : mener les âmes à Dieu, à l'aide de la philosophie chrétienne. En fondant l'Oratoire, le cardinal de Bérulle avait eu l'intention d'y former des prêtres pieux, savants et instruits, qui sauraient parler de Jésus-Christ, et combattre ainsi Montaigne, Gassendi, Vanini (2). C'est pourquoi la connaissance de la philosophie, des écrits des philosophes lui paraissait nécessaire, et aussi, comme nous l'avons dit plus haut, il voyait les grands avantages qu'un écrivain religieux pouvait tirer de la philosophie, cette philosophie qui est comme le commencement de la sagesse divine, et qui possédait une méthode parfaite de persuasion. C'est parce qu'il croyait à cette utilité de la philosophie païenne et la jugeait capable d'aider la conversion des athées, que, lors de sa rencontre avec Descartes, il encouragea le grand savant à poursuivre ses travaux.

Mais il y a des différences très grandes entre le christianisme et les diverses doctrines des philosophies païennes : le nom même de l'Oratoire nous le dit (*orare* : prier). La congrégation a pris le nom de l'Oratoire en l'honneur des prières qu'a faites Jésus-Christ pendant qu'il était sur la terre. Et si Jésus-Christ a prié, combien

(1) Lallemand (P.) : *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, 1888, p. 225.

plus doivent le faire les hommes, disaient les oratoriens. La prière était donc une de leurs principales occupations. Le sage antique, les philosophes français qui enseignaient « la sagesse humaine », croyaient l'homme capable de devenir parfait par ses propres forces, étant guidé par sa seule raison. Le christianisme avait à combattre cette conception. Les Oratoriens, comme tous les autres chrétiens, croyaient au contraire que la grâce est nécessaire pour sauver l'homme, que l'homme ne peut rien faire tout seul, sans l'aide de Dieu. C'est écrit dans le règlement de l'Oratoire : « Dieu est essentiellement l'amour ; je le prierai de me donner sa sainte grâce et son amour, quoique j'en sois indigne par mes fautes et par mes péchés. Car sans son amour et sans sa grâce je ne suis rien et je ne peux rien ». Pour se délivrer des passions il est utile d'avoir la raison éclairée, comme le demandent les stoïciens, afin de distinguer le véritable bien, mais sans la grâce comment éclairer la raison ? Et l'homme, étant faible, comment domptera-t-il ses passions sans la grâce ?

Donc, étant Oratorien, le P. Senault devait avoir comme occupations principales la prière, l'exercice continu du cœur à aimer incessamment Dieu, l'étude des livres sacrés, l'exercice de la charité envers le prochain, une surveillance de toute heure des mouvements de son âme. Par tout cela l'activité de son esprit et de son âme était orientée vers la philosophie morale, vers l'étude psychologique du cœur humain.

Une sévère discipline, le renoncement à sa volonté propre serviront à combattre en lui l'amour de soi ; dans l'emploi de sa journée chacun de ses pas, chacune de ses actions sont réglés et ont pour but de mortifier l'amour-propre et de développer l'amour contraire, l'amour de Dieu. Le cardinal de Bérulle discerne deux sor-

tes de volonté dans l'homme, comme aussi il y a deux sortes d'amour : nous agissons par notre propre volonté, quand nous agissons seulement par l'amour égoïste ; c'est la mauvaise volonté à laquelle il faut renoncer. Il faut suivre cette autre volonté par laquelle nous nous soumettons à Dieu par amour, de notre plein gré. Car lorsqu'on se soumet à Dieu, il ne faut pas le faire en Juif, c'est-à-dire par crainte, mais en chrétien, c'est-à-dire par amour.

Et toujours et incessamment un Oratorien doit se préoccuper de mortifier son amour-propre, de rendre son cœur capable de charité. Mais cela est difficile. Ce n'est pas seulement la bonne volonté qui peut manquer ; l'ignorance de nos défauts peut nous aveugler. Il faut que les autres, qui ont de la charité pour nous, nous disent nos défauts. Seuls, nous ne saurions pas les voir tous : « L'amour-propre les cache, l'ignorance les couvre, l'infirmité les amoindrit, l'erreur se mêle parmi la connaissance ».

Par tout ceci qui précède on peut voir de quel intérêt était pour le P. Senault la question des passions. Dès son entrée à l'Oratoire, cette question se pose pour lui. Le cardinal de Bérulle, ami de S. François de Sales, lui enseigne qu'il ne faut pas, à la manière des stoïciens orgueilleux, tâcher d'étouffer ses passions, ce qui est d'ailleurs impossible de réaliser, mais qu'il faut les réformer, dominer et mortifier. Il apprend à l'Oratoire de quel prix est l'âme humaine et que l'unique but de l'homme doit être de la sauver. Le P. Senault dirigera toute son activité en cette vue ; il écrira son *Traité sur l'usage des passions* pour sauver les âmes égarées par la philosophie païenne. Il avait appris à l'Oratoire qu'il n'y a rien au monde qui ait plus de valeur que l'âme humaine. Elle est

la création la plus précieuse et la plus importante de Dieu ; toutes les autres choses qu'il a créées ne sont là que pour servir à l'âme à s'élever vers Dieu en devenant parfaite. Il n'y a qu'une seule chose au monde qui importe : le salut de l'âme humaine. Dieu attire l'âme à soi par son amour ; le diable la retient, l'empêche, à l'aide de l'amour égoïste de l'homme, d'aller à Dieu. On voit ainsi quel rôle jouent les passions dans cette œuvre du salut de l'âme.

Le matin est surtout propice à la lutte contre les passions : « Le sommeil calme nos passions et remet l'âme en pleine liberté ». Mais dès que nous nous réveillons, nous recevons des impressions bonnes ou mauvaises, qui déterminent l'inclination de notre âme. Alors, il faut profiter du moment où l'âme est encore libre, pour concevoir quelque sainte affection, car ainsi elle se conserve facilement, et il serait difficile de nous en distraire. Mais si, par paresse d'esprit, nous nous abandonnons, le diable qui épie toutes les occasions pour nous perdre, en profitera : l'amour-propre court vers le plaisir, notre imagination ne demande qu'à se divertir, et les passions s'emparent de notre âme.

Donc, si l'on veut sauver son âme, il faut veiller, ne pas la laisser assujettie à l'amour-propre. Son prix est infini. Jésus-Christ est venu au monde, dit le règlement de l'Oratoire, et a souffert seulement pour attirer l'âme humaine à soi. Cela ravit les anges, fait peur aux démons ; cela nous force à respecter l'âme par nos pensées, puisque Jésus-Christ lui a témoigné sa haute estime par ses œuvres et pas ses souffrances (Règlement de l'Oratoire).

L'âme a cette grande valeur parce qu'elle est capable, délivrée de mauvaises passions, et en s'unissant à Dieu par l'amour, de devenir sainte, aussi sainte que Dieu l'est

lui-même. Remplie d'amour de Dieu, elle devient pour Jésus-Christ « os de ses os et chair de sa chair » (Saint Paul). Le chrétien porte en lui-même l'esprit saint de Jésus-Christ et doit être son image vivante.

Pour arriver à ce degré de sainteté l'homme doit mortifier les passions de l'amour-propre. Ainsi, dans sa vie intérieure, dans le travail au salut de son âme, le P. Senault a incessamment devant les yeux le besoin de dominer, de mortifier les passions de son amour-propre, de les transformer en bonnes passions si cela est possible, d'exalter les saintes passions de l'amour divin.

La question des passions devient donc pour lui une des plus importantes, puisque c'est d'elles que dépend son salut ou sa damnation. Et il consacre à l'usage des passions un traité entier.

Mais, d'autre part, nous l'avons dit, ce n'est pas uniquement le souci du salut de son âme qui l'oblige à méditer sur les passions. Avec son *Traité sur l'usage des Passions*, il s'associe à ces écrivains, philosophes chrétiens qui, nous l'avons vu, combattaient la philosophie païenne, le stoïcisme surtout avec sa manière de résoudre la question des passions. Car en 1640, l'influence de la philosophie païenne est encore vivante, quoique amoindrie. Le livre du P. Senault appartient à ce courant qui, en apportant le renouveau du sentiment chrétien, détruisait en même temps l'influence excessive de l'antiquité. Il se rattache à tous ces livres que nous avons vus précédemment, et où la sagesse antique est critiquée au nom de la doctrine chrétienne.

2. *Le Traité de l'usage des Passions.* 1641

Le livre du P. Senault, considéré dans la partie où il critique la philosophie païenne, est surtout dirigé contre le stoïcisme, et parmi les philosophes anciens, c'est Sénèque qu'il vise surtout. Il connaissait bien Sénèque, il le lisait beaucoup. Sur 370 citations latines qu'on trouve dans son livre, 151 sont prises dans Sénèque, ce qui fait plus d'un tiers, presque la moitié.

En citant Sénèque, le P. Senault le traduit ensuite en paraphrasant la pensée du philosophe stoïcien : d'autres fois c'est dans une traduction toute libre qu'il exprime la pensée de Sénèque, et comme nous le verrons plus loin, ce n'est pas toujours pour le contredire, mais au contraire : il s'en sert souvent comme d'une vérité incontestable, toute prouvée.

Ailleurs aussi nous trouvons des passages entiers pris à la philosophie stoïcienne, qu'il nous expose sans indiquer que c'est du stoïcisme.

Le P. Senault est humaniste par son éducation : on le remarque dès les premiers mots de la préface de son *Traité*, quand il fait, comme les sages antiques, la louange de la philosophie : « Bien que toute la philosophie soit belle, écrit-il, et que ce grand corps n'ait point de parties qui ne soient nobles », etc. (Assurément, ce n'est pas seulement en humaniste qu'il aime la philosophie ; il l'aime aussi comme l'aimait le cardinal de Bérulle, en moyen puissant qui peut aider à convertir). Il a été un moraliste, et par là aussi il se rapproche, tout en restant un moraliste chrétien, de la famille des anciens sages, qui mettaient la morale au-dessus de toutes les autres sciences, comme Socrate et comme son cher Sénèque. (Le P. Batterel nous certifie que Sénèque avait exercé une

grande influence sur le P. Senault : « J'ai ouï dire au P. Senault qu'il en avait trois (manières de prêcher) pour les siens (sermons) ; qu'il avait premièrement prêché Sénèque, c'est-à-dire la morale humaine ; ensuite qu'il avait prêché M. de Bérulle, qui était comme vous diriez, une morale un peu mystique ; et enfin qu'il avait prêché la morale commune, ou si vous voulez évangélique, ayant reconnu que c'était là, la meilleure et la plus utile » (1). Les sages antiques trouvaient que ce qui a le plus d'importance dans la vie, c'est d'apprendre aux hommes à devenir heureux et vertueux : c'est pour cette raison que dans la grande œuvre de Sénèque, les questions naturelles tiennent relativement si peu de place.

Donc, comme le sage antique, le P. Senault voulait avec son livre apprendre aux hommes à être vertueux et heureux.

Ce n'est pas grand chose, ce que la morale demande à l'homme, dit le P. Senault avec Sénèque ; être vertueux, cela lui devrait être tout à fait naturel : « En effet, ce n'est pas une grande gloire de combattre les Passions et de les vaincre, puisqu'elles ne sont que des monstres ». Cette pensée, il l'a prise dans Sénèque, qu'il cite en latin : « *Quandiu cum affectibus colluctamur, quid magni facimus ? etiam si superiores sum, portenta vicimus* ». (*Senec. Quaest. natur. lib. I praefat.*).

Pour louer la morale, il se sert encore de Sénèque, il cite et traduit la pensée suivante : « *Ethica in univsum componit hominem, et suadet marito, quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, Domino quomodo servas regat* », *Senec. Epistola 95.*

(1) Batterel (Le P. L.) : *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1902-1904.

Ce que le P. Senault soutient comme vrai dans son livre, c'est un mélange de stoïcisme et de doctrine chrétienne. La louange de la sagesse, de la morale, cela appartient à l'antiquité ; la réforme des passions, leur emploi utile sous la maîtrise de la raison, c'est la part du christianisme. Le P. Senault affirme dans son livre que toute notre vie morale dépend des qualités de nos passions : cela est aussi de la philosophie chrétienne.

Le P. Senault était entré très bien dans les idées du cardinal de Bérulle : l'auteur préféré du cardinal, S. Augustin, fut celui qu'il lisait le plus assidument. Et dans son traité on remarque l'influence dominante de S. Augustin : pour l'idée fondamentale de son livre, c'est de la *Cité de Dieu* de S. Augustin qu'il s'est inspiré. Cette idée, c'est qu'il faut changer ses passions en des vertus correspondantes ; agir ainsi, c'est appartenir à la cité de Dieu, c'est développer en soi la sainte charité. Et cela est possible : « Car encore que les Passions soient déréglées, et que le péché les ait réduites à un état où elles sont plus criminelles qu'innocentes. Néanmoins la raison avec la grâce les peut employer utilement, et sans les flatter j'ose dire à leur avantage qu'il n'y a point de si méprisable qu'on ne puisse changer en une glorieuse vertu ».

Une de ses plus grandes préoccupations dans la première partie de son livre est de combattre les idées de la philosophie païenne ; c'est seulement dans la seconde partie du traité qu'il enseignera l'usage des passions. Ainsi son livre contient ce que nous avons observé au commencement du 17^e siècle en France : une libération (partielle) de l'influence de la philosophie païenne, un renouveau du sentiment chrétien. Comme nous l'avons déjà dit, c'est surtout contre les stoïciens qu'il dirige sa

critique. La doctrine stoïcienne affirmait que l'homme seul, par ses propres forces, sans le secours de Dieu, peut devenir vertueux. Les stoïciens disaient qu'il ne fallait que suivre la nature ; puisque, par sa nature, l'homme est bon, il n'y a qu'à revenir à l'état de la nature. Pareille conception ne s'accorde pas avec la doctrine chrétienne, avec l'idée du péché originel : « Mais pour conduire heureusement une glorieuse entreprise, il faut prendre une route bien différente de celle des Philosophes, et suivre les maximes bien éloignées de celles qu'ils nous ont laissées dans leurs écrits : car ces aveugles n'ont point voulu d'autre règle que la nature, ni d'autre secours que la Raison... » Dans cette critique de la sagesse de l'antiquité, le P. Senault se règle sur S. Augustin : « L'homme avait eu assez de liberté pour se perdre par son propre mouvement, mais il n'en avait pas assez pour se sauver par ses propres forces. Sa perte venait de sa volonté et son salut ne pouvait venir que de la grâce ». Suit une phrase des plus importantes, qui nous explique comment l'Eglise considérait les philosophes païens : « Toutes les actions qu'il (l'homme) faisait sans cette assistance (de Dieu) étaient criminelles, et si nous croyons S. Augustin, toutes ses bonnes œuvres étaient des péchés ». Et ceci nous explique pourquoi l'autorité de la philosophie ancienne décroît au 17^e siècle en France. La grâce manquait aux philosophes de l'antiquité : ils ne possédaient pas la sainte charité, et par conséquent, ne pouvaient pas être parfaits au point de vue moral, comme le peuvent être les véritables chrétiens. Le P. Senault, en parlant ainsi, s'appuie sur l'autorité de S. Augustin. C'est ce manque d'amour chrétien qui a induit les philosophes païens en erreur, car ne possédant pas la charité, ils ont été dans l'impossibilité de philosopher sainement. Depuis

le 16^e siècle, les livres où l'on soutenait cette théorie, se sont multipliés. C'est une révision des valeurs de la civilisation antique à la lumière de la philosophie chrétienne. Le sage antique n'apparaît plus aux Français du 17^e siècle aussi parfait qu'il l'a été pour les Français du 16^e. S. François de Sales a mis ce sage en discrédit, et l'opinion de S. François de Sales était très importante parce qu'il avait beaucoup d'autorité sur ses contemporains. Ses livres se lisaient énormément.

Le P. Senault développe son idée que le sage antique n'était pas parfait : un stoïcien, aussi bien qu'un épicurien ne possédait pas l'amour divin ; un philosophe païen « manquait au Principe et à la Fin, n'agissant pas par la grâce, il fallait qu'il agît par la concupiscence, et étant possédé par l'amour-propre, il n'avait point d'autre fin que soi-même : il cherchait ou la gloire ou le plaisir et dans toutes ses actions, il ne s'élevait point plus haut que ses intérêts. Les Philosophes, pour avoir un peu plus de lumière, n'avaient pas plus de justice, et quelques noms qu'ils donnassent à leurs vertus, on pouvait aisément juger, qu'ils n'étaient animés que par le désir de l'honneur ou de la volupté : aussi toutes leurs opinions se peuvent réduire à celles des Epicuriens et des Stoïques ». Plus tard, Pascal sera presque aussi sévère pour les stoïciens et les Epicuriens que le P. Senault : il voit l'orgueil chez les premiers, chez les seconds, la paresse : « Il me semble que la source des erreurs d'Epictète et des stoïciens d'une part, de Montaigne et des épicuriens de l'autre, est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création. Les uns, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, ont traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui les mène au comble de

l'orgueil. Les autres, éprouvant sa misère présente et ignorant sa première dignité, traitent la nature comme nécessairement infirme et irréparable : ce qui les précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien et de là dans une extrême lâcheté. Ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices : à l'orgueil ou à la paresse, où sont infailliblement plongés tous les hommes avant la grâce, puisque s'ils n'en sortent point de leurs désordres par lâcheté, ils n'en sortent que par vanité et sont toujours esclaves des esprits de malice, à qui, comme le remarque Saint Augustin, on sacrifie bien des choses » (1). Ce n'est pour rien que Pascal a aimé le jansénisme (2) ; sa nature était trop triste, sévère et austère pour lui permettre de s'attendrir devant « quelques traces de sa première grandeur » que l'homme sans grâce remarquait en lui-même. Car un peu plus loin il semble renier ces « quelques traces de (la) première grandeur » de l'homme, puisqu'il conclut : « toute l'infirmité appartient à la nature, toute la puissance au secours de Dieu » (2).

Jugeant d'après la façon dont il parlait des Jésuites, les jansénistes ne se sont-ils pas réjouis, croyant que le P. Senault, alors supérieur général, était des leurs ? Ils ont été déçus car le P. Senault était trop soumis au pape pour s'associer aux jansénistes qui supportaient assez difficilement l'autorité du pape. Mais n'est-ce pas une preuve que le P. Senault était enclin à la sévérité, puisque les jansénistes ont pu croire qu'il leur ressemble ? Et

(1) Pascal (B.) : *Pensées*, Paris, 1836, p. 348.

(2) *Ibid.*, p. 349. Entretien avec M. de Sacy.

nous voyons aussi ici le P. Senault soutenir la même pensée que Pascal qui fut janséniste.

Il y a une différence entre le sentiment du P. Senault et celui de Pascal envers les philosophes païens, et la touchante tendresse que S. François de Sales témoigne au « bon homme Epictète », et avec laquelle il parle du « commencement de l'amour divin » qu'on remarque chez les philosophes anciens, en comparant ce commencement de l'amour divin à une plante sauvage qui pourrait donner de beaux fruits si l'on entait sur elle la véritable et sainte charité. Le P. Senault a trop lu Sénèque pour ne pas s'imprégner, inconsciemment peut-être, de la sévérité stoïcienne. Il est possible aussi que la sévérité ait fait partie de sa nature sèche. Et aussi, entré dans la vie ecclésiastique à dix-sept ans, il a dû être fortement impressionné par les peintures du mal qu'on lui disait de fuir, et toute sa vie il a gardé une sévérité quelque peu excessive et stoïcienne pour les défaillances du cœur humain. Dans son jugement il est tranchant parce qu'il simplifie les questions, car sa pensée manquait de richesse, tandis que S. François de Sales est beaucoup plus nuancé.

Comme conclusion à ce jugement sur le sage antique, le P. Senault affirme nettement que la philosophie de l'antiquité est complètement différente de la doctrine chrétienne : « Aussi toutes leurs opinions (celles des philosophes) se peuvent réduire à celles des Epicuriens et des Stoïques, et l'une et l'autre est infiniment éloignée de la créance des chrétiens ». C'est la condamnation absolue de toute la philosophie de l'antiquité. Le P. Senault a bien compris lui-même que ce qu'il avance est bien vrai; mais ainsi qu'il le fait toujours, il appuie son opinion par l'autorité de l'Eglise, par S. Augustin. Ainsi

il reste dans la tradition des écrivains chrétiens : il n'obéit pas aveuglement, il réfléchit, et en même temps il ne s'écarte pas de ce qu'enseigne l'Eglise. Il concilie la plus grande liberté de penser avec la plus grande dépendance de l'autorité de l'Eglise. Pour expliquer donc pourquoi il faut condamner la philosophie païenne, il laisse parler S. Augustin : « Car, comme dit S. Augustin, les Epicuriens ne connaissent point d'autre plaisir que la volupté, les Stoïciens n'estimaient point d'autre bonheur que la vertu, et les chrétiens ne trouvent point d'autre félicité que la grâce ; les premiers soumettent l'esprit au corps, et réduisent les hommes à la vie des Bêtes ; les seconds remplissent l'âme de vanité et dans la misère de leur condition, ils imitent l'orgueil des Démon ; les derniers avouent leur faiblesse, et sentant par expérience que la nature et la raison ne les peuvent délivrer, ils implorent le secours de la grâce, et n'entreprennent point de combattre les vices et d'acquérir les vertus que par l'assistance du ciel ». Les stoïciens affirmaient qu'on pouvait vaincre ses passions à l'aide de la raison seule ; le P. Senault affirme que c'est la charité qui peut le faire : « Je présume donc dans cet ouvrage que pour conduire les Passions, la charité nous est absolument nécessaire ».

Il dit aux stoïciens pourquoi leur affirmation, que l'homme est bon par sa nature ne peut être vraie, et c'est encore de S. Augustin qu'il se sert pour leur répondre. Les philosophes de l'antiquité ne connaissaient pas le péché originel. C'est avant la chute qu'Adam était innocent, mais après « n'étant plus sous l'empire de Dieu, il est tombé sous la tyrannie du Diable, et quittant son souverain légitime, il s'est jeté dans les bras d'un usurpateur ».

Le P. Senault donne ici — et il poursuivra ce travail au cours de tout son livre — une analyse psychologique de l'âme de l'ancien sage (qui est identique à celle d'Adam déchu) ; il l'éclaire d'un jour nouveau, il considère sa valeur au point de vue chrétien.

Dans la préface, il nous explique son livre entier, il nous le donne en raccourci, pour ainsi dire. Ce livre est divisé en deux grandes parties : dans la première, il discute de la valeur de la philosophie païenne, il la compare à la philosophie chrétienne, et prend la défense des Passions ; dans la seconde partie, il expose comment il faut user des passions. Il suit le même ordre dans sa préface, et après la critique du sage antique, il parle des passions.

Le P. Senault a un grand penchant pour la personnification des idées. Les éditions successives de son traité sont ornées de gravures où l'on voit la Volonté, la Raison, les Passions représentées par des femmes. L'Amour y amène aux pieds de la Raison assise sur un trône, les Passions captives, ayant des fers aux pieds. C'est bien dans le goût du Moyen-Age. Et ce n'est pas seulement sur la gravure que les idées abstraites sont ainsi personnifiées ; mais elles le sont aussi dans son livre. Chaque passion y est peinte comme un personnage vivant, ayant une physionomie à elle : elles ont des caprices, elles sont gaies ou tristes, on les prend par la force ou la douceur, etc. On dirait que cette personnification devrait rendre le livre plus animé, plus vivant, plus captivant à lire. Et au contraire, tout cela apparaît trop abstrait, on a des difficultés à suivre l'auteur, parce que cette personnification a quelque chose d'artificiel, ne correspond pas au visage véritable de la réalité. Le P. Senault ne représente pas dans son livre la réalité vivante, telle quelle est ; il est un théoricien, un philosophe aimant les abstractions, les gé

néralités. Voilà comment il parle des passions : « Elles sont si engagées dans les sens, qu'elles ne peuvent rien concevoir qui ne soit sensible, et elles ont si peu de commerce avec la Raison, qu'elles ne peuvent entendre ces commandements si l'imagination ne leur sert d'interprète ». Et il continue son explication, il nous dit comment il les manie : « C'est pourquoi, traitant *avec elles*, je suis obligé de m'accommoder à *leur faiblesse*, et de m'abaisser au-dessous de la Majesté de la Religion; je me relâche de la sévérité de notre créance, et ne pouvant *leur faire comprendre les vérités chrétiennes*, je les persuade par des considérations humaines. *Je les pique d'honneur et de honte, comme les Pères de l'Eglise disputant avec les infidèles les battaient de leurs propres armes*, et les convainquaient par les raisons des Philosophes, *je prends celles-ci par leurs propres intérêts*, et je me sers de leurs inclinations pour adoucir leur fureur ; *je les trompe pour les guérir, et j'use de leurs faiblesses pour les soumettre à la vertu* ».

Enfin, en finissant sa préface, il dit quelques mots de la composition de son livre. Cette composition a de la régularité, de la symétrie ; nous verrons plus loin que tous ses discours sont composés pareillement, que les développements de la pensée y sont identiques. Le P. Senault parle, dans la seconde partie de son livre, de onze passions : à chacune d'elles il consacre trois discours. Dans le premier, il parle d'une passion en général, dans le second, de son mauvais usage, dans le troisième de son bon usage. Ainsi la composition de son livre est tout à fait simple, claire, facile à comprendre au premier coup d'œil. Le P. Senault le dit lui-même d'ailleurs : « il suffit de lire la table qui suit ce discours, pour concevoir tout mon dessein. Je traite les Passions en général et en parti-

culier. Dans le général, je représente leur nature, leur désordre, leur conduite, leur affinité avec les vices et les vertus, et leur pouvoir sur la liberté des hommes. Dans le particulier, je les oppose les unes aux autres, pour les faire voir avec plus d'éclat ; et après avoir expliqué leur essence, leurs propriétés et leurs effets, j'en découvre le mauvais usage pour l'éviter et le bon usage pour le suivre ».

Esprit logique, abstrait, quelque peu pauvre, le P. Senault croit avoir embrassé toute la réalité de l'âme humaine dans son livre : il affirme qu'il suffit de le lire et de suivre les conseils qu'on y trouvera et qu'alors on deviendra parfait, on « triomphera de tous les vices et on acquérera toutes les vertus ».

a. *Dans la première partie de son livre
le P. Senault étudie l'âme humaine*

L'auteur commence son traité en expliquant quel a été son but en l'écrivant. Il trouve que personne avant lui n'avait enseigné comment l'homme doit conduire ses passions : il va l'enseigner dans son livre.

Pour son premier discours, il adopte un plan de composition qui lui servira aussi pour tous les autres. Chacun de ses discours résoud un problème philosophique. Le P. Senault énumère et expose d'abord les opinions des philosophes païens à ce sujet ; il critique ces opinions et donne enfin la réponse véritable, qui est prise, presque sans exception, chez S. Augustin.

Ainsi donc, il commence ce discours en disant que personne jusqu'à présent n'a enseigné la conduite des passions : les uns se sont bornés à « découvrir les causes et les effets sans nous en apprendre la conduite... Les

autres, plus aveugles mais plus zélés, les ont confondues avec les vices ». Ceci concerne les stoïciens, aussi bien que la suite : « Les autres, peu différents de ces derniers, ont tâché d'étouffer les Passions, et sans considérer que l'homme avait un corps, et que son âme n'était pas dégagée de la matière, ils ont voulu l'élever à la condition des Anges ».

Le P. Senault reproche ici aux stoïciens ce que leur a reproché S. Augustin, S. François de Sales à sa suite et tous les philosophes chrétiens français qui ont critiqué le stoïcisme. Il leur reproche donc d'être artificiels, abstraits, en dehors de la vie, de la réalité vivante, de vouloir aussi l'impossible, de vouloir retrancher une partie vivante de l'âme où résident les passions, car « elles sont les mouvements de la partie la plus basse de notre âme ». Les stoïciens ont voulu réaliser encore d'autres choses impossibles qui sont, il est vrai, liées étroitement aux passions : « Ils ont mis leur sage au-dessus de la Fortune et du Destin, et ont voulu que son bonheur ne dépendit que de sa seule volonté ». Ils affirmaient « que les Passions sont des maladies ». Mais ils n'ont jamais réussi à réaliser ce qui est contraire à la nature ; (ils) « n'ont pu faire encore un sage qu'en idée » ; jamais on n'a vu un homme délivré complètement de toutes les passions, et Sénèque lui-même avoue que le sage ressentait quelquefois des émotions.

Et répétant les paroles de S. Augustin, le P. Senault écrit que non seulement il est impossible de retrancher les passions de l'âme humaine, mais que même elles nous sont utiles, car « la vertu même serait oiseuse si elle n'avait point des passions à vaincre et à régler ».

C'est donc ici la défense des passions contre le stoïcisme qu'il a entreprise. Il développe cette défense, il

fournit les preuves : pour cela il a besoin de décrire l'âme humaine, car c'est ainsi qu'il prouvera que véritablement les passions en font une partie.

Les philosophes n'ont pas pu comprendre l'unité de Dieu : ils « lui donnent des noms différents pour exprimer ses diverses perfections ». C'est ainsi qu'est né le paganisme. L'âme est l'image de Dieu, et à cause de cela « ces mêmes philosophes la divisent, et ne pouvant pas comprendre la simplicité de son Essence, ils crurent qu'elle était corporelle ». Pour décrire l'âme, le P. Senault donne une libre traduction de ce qu'en dit S. Augustin : « *Anima secundum operis sui officium diversis nuncupatur nominibus, dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit ; ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum consentit, ista non differunt in substantiam quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista, una anima est, proprietates quidem diversae sed essentia una* » (August. lib. de spiritu et anima). Ainsi l'âme est en même temps : forme, sentiment, entendement, mémoire, volonté, ce qui ne l'empêche pas d'être une seule âme, et ces facultés ne sont que « des ruisseaux qui dérivent d'une même source ».

En son essence, l'âme est spirituelle, mais elle est corporelle en ses opérations. C'est pourquoi les Philosophes l'ont considérée « en trois états... dans le premier elle approche de la dignité des Anges, dans le second elle n'est pas de meilleure condition que les bêtes, et dans le dernier, elle ne s'éloigne pas beaucoup de la nature des plantes ». La plus haute partie de l'âme, l'esprit, « se détache du corps et se recueillant en soi-même, elle s'entretient des plus hautes vérités ; elle traite avec les Anges, et montant par degrés jusqu'à la Divinité, elle

connaît ses perfections et admire ses grandeurs, elle raisonne sur les sujets qui se présentent, elle examine leurs qualités pour concevoir leurs essences, elle confère le présent avec le passé, et tire de l'un et de l'autre des conjectures pour l'avenir. Mais cette partie qui est la plus haute de l'âme humaine, n'est pas indépendante ; elle prend « la loi d'une aveugle à qui elle sert de guide » ; elle dépend de la volonté, qui « n'a point d'autre objet que le bien pour le suivre et le mal pour s'en éloigner ». La volonté de l'homme ne souffre pas de contrainte : « le Ciel même respecte sa liberté ».

Naturellement, le P. Senault ne s'est pas servi seulement de Sénèque et de S. Augustin pour écrire son livre, mais aussi de ses expériences personnelles, des résultats de ses observations des hommes, vivant autour de lui. Il n'avance point des pensées personnelles, mais celles de S. Augustin ; pourtant, il a dû vivre d'après cette doctrine qu'il enseigne, et ces pensées ont une aussi grande signification pour lui que si elles lui étaient propres, parce qu'il les a vécues et parce que, ainsi, il les a trouvées vraies. Prêtre, il a été un directeur d'âmes, qui a dû respecter la liberté de la volonté dans ces âmes. Et c'est le cardinal de Bérulle qui, le premier, lui a enseigné ce respect pour la liberté de l'âme qui doit venir à Dieu par amour et non point par contrainte. Plus tard, le P. Senault restera toujours fidèle à cet enseignement donné par le cardinal de Bérulle ; et comme supérieur général de l'Oratoire, il gouvernera avec douceur, avec amour, il ne commandera pas.

L'esprit dépend de la volonté, et la volonté des passions qui naissent des sens. Pour arriver à nous parler des passions, le P. Senault, dans son exposition, suit un ordre

logique. Comme la volonté, les passions recherchent aussi le bien et fuient le mal. L'auteur adopte ici l'opinion des stoïciens et dit que l'homme qui s'abandonne à ses passions est dupé par elles : il ne recherche pas le bien véritable, mais un bien faux : « Comme les Passions naissent des sens, elles prennent toujours leur parti, l'Imagination ne les représente jamais à l'Esprit qu'elle ne parle à leur faveur : Avec un si bon avocat elles corrompent leur maître, et gagnent toutes leurs causes. L'esprit les écoute, il examine attentivement leurs raisons, il considère leurs inclinations et pour ne les pas attrister, il prononce à leur avantage, il trahit la volonté dont il est le premier ministre ; il trompe cette reine aveugle, et lui déguisant la vérité, il lui fait d'infidèles rapports pour tirer d'elle d'injustes commandements ». Ceci est du pur stoïcisme ; c'est la raison trompée, aveuglée par les sens, par l'imagination, par l'opinion, comme on disait au 16^e et au 17^e siècle. Mais le P. Senault élargit cette idée par des considérations chrétiennes, par celles qu'ont exprimées S. Paul et S. Augustin à sa suite : l'homme n'est pas coupable de ressentir les passions, car cela ne dépend point de sa volonté ; mais si sa raison, si sa volonté consentent, si ce sont elles qui approuvent les passions, alors l'homme commet le péché : « Car comme les mouvements de cette partie inférieure de l'âme ne sont pas libres, ils ne commencent d'être vicieux que quand ils commencent d'être volontaires ».

Il est vrai aussi que l'esprit peut conduire les passions vers le bien, et même en faire « de rares et excellentes vertus ».

Et après cette sorte d'introduction qui doit nous faciliter l'intelligence de ce qu'est une passion, le P. Senault nous en donne la définition : « La Passion n'est

donc autre chose qu'un mouvement de l'appétit sensitif causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps contre les loix de la nature ». Le mal et le bien peuvent être apparent ou *véri-
table* ; c'est ici aussi que l'opinion du P. Senault diffère de celle des stoïciens, qui disaient que les passions poursuivaient seulement l'illusion.

L'âme humaine est trop engagée dans les sens, et à cause de cela elle ne peut pas connaître son essence qui est toute spirituelle. A cause de cela aussi, les philosophes n'ont pu connaître l'essence de l'âme ; leurs opinions sur cette question sont différentes, et de même, ils ne s'accordent pas sur le nombre des passions.

Ici le P. Senault commence son second discours où il examinera quel est le nombre des passions de l'âme humaine.

Nous avons déjà indiqué quelle était la méthode suivie par le P. Senault quand il lui faut parler d'un sujet. Il expose d'abord les différentes opinions des écoles philosophiques connues : il les confronte, il donne sa critique, et enfin il expose la vérité, c'est-à-dire ce qu'en dit la philosophie chrétienne. Ce moyen d'exposer n'est point inventé par lui : c'était la coutume alors d'écrire ainsi des traités philosophiques ; les professeurs qui faisaient des cours sur la philosophie chrétienne, procédaient de même. On peut s'en rendre compte en lisant le livre de Richeome : *De l'immortalité de l'âme* (Bordeaux 1620). Dans ce livre, Richeome a fait imprimer le cours de philosophie que le P. Jean Maldonnat, jésuite, avait professé en 1564, au Collège de Clermont, à Paris, dont Richeome a été l'élève ; il a noté ces cours. Nous y voyons le P. J. Maldonnat procédant de la même façon que le

P. Senault. Enfin, c'est la méthode d'Aristote ; justement, dans son cours, le P. Jean Maldonnat exposait la philosophie d'Aristote. Aristote, dans sa *Grande morale*, exposera la morale de Pythagore, Socrate, Platon ; il cherchera à démontrer quels sont les défauts de leurs théories, il tâchera de les compléter (1). Aristote fait la même chose dans son *Traité de l'âme* (2) : il examine tour à tour ce que les autres philosophes ont dit sur l'âme, pour critiquer ensuite et donner son opinion. Le P. Senault lisait aussi beaucoup Plutarque qui a une méthode identique à celle d'Aristote : avant de parler de la *Vertu morale*, il dit : « Mais premièrement je crois qu'il vaudra mieux réciter sommairement en passant les opinions des autres Philosophes non par manière de narration historique seulement, ains plutôt afin que les opinions des autres exposées, la nôtre en soit plus claire à entendre, et plus certaine à tenir » (3). Mais le P. Senault a adopté cette méthode surtout parce qu'elle répondait parfaitement au but qu'il s'était posé : combattre, en l'exposant d'abord, la philosophie païenne, le stoïcisme surtout, qui, il le dit plus loin dans son livre, avait beaucoup de partisans en France au moment où il écrivait.

Le P. Senault n'avance pas des idées personnelles dans son livre : s'il essaie quelquefois de le faire, c'est avec beaucoup de réserve ; on dirait qu'il est prêt à se dédire sur la moindre observation qu'on lui ferait : « Si ce n'était point une hérésie en morale de douter de cette

(1) Aristote : *Morale* (traduite par J. Barthélémy de Saint-Hilaire) Paris, 1856, ch. I.

(2) Aristote : *Le Traité de l'âme* (traduit et annoté par G. Rodier), Paris, 1900.

(3) *Les œuvres morales de Plutarque*, trad. d'Amyot, Paris, 1584.

maxime, et s'il n'y avait point de témérité à combattre une opinion reçue depuis tant de siècles, j'aurais grande inclination à croire que toutes les passions logent dans un même appétit qui est divisé par ses mouvements comme l'esprit est partagé par ses opinions, ou comme la volonté est divisée par l'amour et la haine ». Et il prend l'exemple de S. Augustin au moment de sa conversion ; le saint vit alors « son âme divisée par des sentiments différents ». Ce n'est pas seulement devant l'enseignement de l'Eglise qu'il montre cette docilité et cette obéissance ; même en présence des philosophes profanes, il craint d'être trop indépendant. Il parle du nombre des passions, il donne les diverses opinions des philosophes et ajoute : « sans offenser la Philosophie, *on peut se départir des sentiments de Platon et d'Aristote. Car il me semble* qu'ils donnent plusieurs noms à une même chose, qu'ils divisent l'unité de l'amour ».

Mais pour le P. Senault, c'est toujours S. Augustin qui tranche les questions. D'après lui, le P. Senault affirme que toutes les passions ne sont autre chose que l'effet de l'amour : « pour employer les paroles de Saint Augustin, le désir est la course de l'amour, la crainte est sa fuite, la douleur est son tourment, et la joie son repos ».

On pourrait objecter qu'il n'est pas possible que toutes les Passions soient les effets d'une passion principale, l'amour ; car comment se peut-il que la haine, qui est tellement opposée à l'amour, en soit une forme ? Mais le P. Senault qui ne veut pas réfuter seulement les philosophes, mais répondre aux objections possibles des lecteurs, explique : « l'inclination que nous avons à nous conserver, est une aversion de tout ce qui nous peut détruire. Ainsi l'amour du bien est une haine du mal ».

Pour examiner quelle est la plus violente passion de l'homme, le P. Senault se sert toujours de sa méthode. Il expose d'abord les opinions des philosophes ; de l'exposition il passe à la critique, pour finir avec S. Augustin. Ici, il expose l'opinion de Platon, qui, nous l'avons vu, a été très en honneur à l'Oratoire ; on ne peut pas imaginer le P. Senault autrement que partageant cette estime pour Platon : « quoi que j'aie conçu une haute estime de Platon, et que les rêveries même de ce philosophe me semblent plus nobles et plus élevées que les raisonnements d'Aristote, je ne puis prendre son parti en cette cause ». Combien est forte aussi l'influence de l'antiquité, combien le P. Senault est imprégné d'elle, le choix d'exemples qu'il fait pour illustrer ses affirmations nous le montre. Pour donner des exemples d'hommes ambitieux, il prend Hannibal, Marius, Alexandre. L'antiquité lui est si familière, il connaît ses héros, il a beaucoup lu les vies des Grands Hommes de Plutarque, dans la traduction d'Amyot. Humaniste, presque stoïcien, il parle de la crainte de la mort en stoïcien : « La crainte de la mort n'est que la passion du vulgaire ; les âmes généreuses la méprisent ».

Après l'opinion de Platon, il examine celle d'Aristote, qui a semblé soutenir que la jalousie est la passion la plus violente. Aristote a avec lui l'Ecriture Sainte, qui dit : *Fortis ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio*. Mais le P. Senault n'est cependant pas de l'avis d'Aristote : la jalousie n'est pas une passion trop forte, parce qu'elle se compose de l'amour et de la haine en même temps, qui se neutralisent réciproquement.

Ce discours aussi, il le finit de la même manière que tous les autres : « après avoir détruit le mensonge, il faut établir la vérité ». Le P. Senault a établi auparavant qu'il

n'existe qu'une seule passion principale, l'amour, dont toutes les autres sont les effets. Donc, c'est de l'amour que dépendent toutes les autres passions : s'il est fort, elles sont fortes aussi, car « elles empruntent leurs forces de leurs causes », donc, l'amour est la passion la plus forte.

Puisque l'amour est la passion dont toutes les autres passions dépendent, « la morale ne doit travailler qu'à la conduite de l'amour, car, quand cette passion sera bien réglée, toutes les autres l'imiteront, et l'homme qui saura bien aimer n'aura point de mauvais désirs, ni de vaines espérances à modérer ».

Nous voyons ici de quelle manière le P. Senault compte rendre les hommes vertueux et heureux : il veut leur apprendre à bien aimer. Son livre appartient au mouvement du renouveau du sentiment chrétien, renouveau qui est provoqué aussi par l'opposition à l'esprit de l'antiquité. L'homme parfait, pour le P. Senault et pour ses contemporains, c'est l'homme sachant bien aimer, aimant bien ; cet homme, à leurs yeux, pour en avoir quelques traits, ne ressemble pas au fond à l'ancien sage, il lui est opposé. Et ce renouveau du christianisme pour le P. Senault aussi bien que pour ses contemporains signifie qu'il faut prendre une attitude définie vis-à-vis de la Renaissance, de l'antiquité. Le P. Senault cherche dans son livre à se délivrer de l'antiquité païenne. Et pourtant, il en est imprégné, il y revient à chaque instant. Jusqu'à quel point le P. Senault a été influencé par cette antiquité, par le stoïcisme surtout, son livre nous en est la preuve. Il serait tout à fait exagéré d'affirmer que le P. Senault a été seulement un stoïcien. Son livre ne pêche point contre les enseignements de l'Eglise : il a été un prêtre obéissant, il n'aurait jamais voulu s'écarter

ter du dogme. Mais on sent chez lui toujours une tendance à la perfection absolue, ressemblant à celle du stoïcisme, où l'homme sera délivré *tout à fait* des mauvaises passions. Secrètement, peut-être inconsciemment, il a cru à cette possibilité ; c'est pourquoi il a été si absolu dans son livre : « l'homme qui saura bien aimer, *n'aura point de mauvais désirs ni de vaines espérances à modérer* ». S. Paul, S. Augustin, S. François de Sales disent qu'il est inévitable de sentir les passions, que chaque homme, les plus grands saints aussi, les ressentent et que l'homme sans péché n'existe pas ; qu'elles exercent enfin la vertu. Le chrétien doit lutter contre elles jusqu'à sa mort. Le P. Senault répète, d'après eux et avec eux, la même chose, par obéissance ; mais son stoïcisme apparaît malgré lui de temps en temps. Dans sa préface, il promet au lecteur qui suivra les conseils donnés par lui qu'il « *triomphera de tous les vices* ». Il est vrai que c'est vague. Mais ici, quand il dit que l'homme « qui aimera bien *n'aura point de mauvais désirs ni de vaines espérances à modérer* », il apparaît avec l'esprit d'un stoïcien et non d'un chrétien. S'il n'a pas toujours les convictions d'un stoïcien, il en a l'esprit absolu et sévère, et ne tient pas assez compte de la réalité, de la faiblesse et de la défaillance de l'homme vivant. D'être théoricien, cela lui devient par moment nuisible. Il a trop bien arrangé le plan de son livre, pour arriver au but qui est de mener le lecteur à la perfection ; il ne voudrait pas que la réalité s'en mêlât pour bouleverser ce plan si logique, si symétrique.

Cette tendance chez lui à la perfection absolue et impossible se découvre aussi dans la manière dont il traite la question des passions. S. François de Sales dit que les passions par elles-mêmes ne sont ni mauvaises,

ni bonnes, car c'est indépendamment de sa volonté que l'homme les ressent. Le chrétien doit ou les dominer, les maîtriser, ou les transformer. Le P. Senault répète la même chose, c'est-à-dire, il répète simplement qu'il faut les dominer, mais il insiste particulièrement sur leur réformation, sur leur métamorphose. La plus grande partie de son livre est consacrée à cette métamorphose des passions : chez lui, elles deviennent toutes bonnes. Mais alors, l'homme qui les a ainsi transformées est-il susceptible de commettre le péché ? Quand il est devenu si parfait, non dans sa volonté, comme le veut l'Eglise, mais par la délivrance des mauvaises passions qui se sont toutes métamorphosées en bonnes, aura-t-il besoin de lutter et contre qui luttera-t-il ? Il paraît que toute cette question n'a pas été claire pour le P. Senault, et que c'est son penchant secret pour la perfection stoïcienne absolue qui l'a empêché de pouvoir l'éclairer.

Les philosophes ne connaissaient qu'un seul homme, un seul état d'homme. Pour le chrétien, l'homme a traversé trois étapes : il a été innocent, puis il a péché, et enfin, depuis l'arrivée de Jésus-Christ sur la terre, il est dans l'état de grâce. Les philosophes sont donc les hommes sans grâce, sans Jésus-Christ ; aussi n'ont-ils pu connaître toute la vérité. (D'ailleurs, ajoutent les philosophes chrétiens, ils ne sont pas coupables pour cela. Ils ont bien conclu même, que les passions étaient mauvaises, parce qu'étant privés de grâce, ils n'ont pas pu connaître l'amour chrétien. Ils n'ont connu que l'amour de soi, l'amour mauvais, égoïste, avec ses passions ; quant à Dieu, quant à l'amour parfait, ils en ont eu une très faible lueur). Pour défendre les passions des attaques du stoïcisme, le P. Senault, après avoir exposé qu'elles sont

nécessaires à l'homme dans l'état de la grâce pour exercer la vertu, et que l'homme qui possède la sainte charité, possède aussi les bonnes passions qui en découlent, dit qu'Adam innocent avait aussi des passions. Par conséquent, les passions ne peuvent pas être absolument le mal, comme l'affirment les stoïciens, puisque c'est Dieu lui-même qui les créa en Adam.

En chrétien, le P. Senault n'est pas optimiste sur la nature de l'homme actuel : il dit qu'il ne nous reste qu'un faible désir de notre innocence première. Il expose comment les différents auteurs imaginaient le paradis terrestre ; quant à lui, il pense « que dans cette heureuse condition, les maux n'étaient point mêlés avec les biens ». Mais il laisse vite sa pensée, pour s'en rapporter, comme toujours, à ce qu'en dit S. Augustin : « Parmi tant d'opinion ou d'erreurs, je ne vois rien de plus raisonnable que ce qu'en écrit S. Augustin ». D'après lui, Adam a été aussi heureux dans son corps que dans son âme ; la nature aussi lui a été favorable. Tout était harmonieux chez lui : il n'a connu, ni de maladie du corps, ni de maladie de l'âme. C'est l'âme d'Adam qui intéresse le P. Senault : « sa mémoire était heureuse, et sa volonté n'avait que de bonnes inclinations, ses affections étaient réglées, et bien qu'il ne fut pas insensible, il était si égal que rien ne pouvait troubler son repos ». Cet Adam innocent, inquiet et possédant en même temps la paix de l'âme, a été jusqu'à un certain point l'idéal que le 17^e siècle opposait au sage stoïcien et à son ataraxie.

Adam a eu des passions, mais pas toutes : le mal n'existait pas alors, et il n'a pu connaître ni la tristesse, ni le désespoir. Mais le P. Senault croit qu'il devait avoir toutes les autres, que, pensant aux lois que Dieu lui avait

imposées, « il était tantôt flatté par l'espérance, tantôt étonné par la crainte, et retenu dans son devoir par toutes les deux ensemble ». Et il finit son discours avec S. Augustin qui a imaginé Eve traitant avec le serpent dans le paradis terrestre : Eve a été tantôt saisie de crainte, en pensant à la défense de Dieu, de manger le fruit de l'arbre défendu ; puis elle a espéré en écoutant les promesses du diable ; elle a eu aussi le désir de manger le beau fruit. Le P. Senault, nous l'avons dit, a beaucoup lu S. Augustin. D'ailleurs, son livre nous prouve qu'il l'a étudié attentivement et il tient compte des opinions contradictoires qu'on rencontre chez S. Augustin. Dans le 9^e livre de sa *Cité de Dieu*, dit le P. Senault, il semble que S. Augustin soit d'un autre avis, mais ce n'est qu'une apparence, car « qui examinera bien ses raisons, trouvera sans doute qu'il ne veut pas tant exclure de l'âme d'Adam les passions, que leur désordre, jugeant bien qu'il ne pouvait pas s'accorder avec la justice originelle ».

Pour défendre les passions encore mieux, il montre que Jésus-Christ lui-même en avait. Avec notre nature, Dieu, en se faisant homme, a adopté aussi nos faiblesses. Mais ses passions ont été différentes des nôtres, car Jésus-Christ a été sans péché et sans ignorance. Le P. Senault nous le décrit homme et faible, ayant besoin de réparer ses forces en mangeant, en dormant ; transi de froid, mouillé de sueur, supportant sur la croix les souffrances de la mort. Il a eu des passions ; il a senti la pitié en pleurant son ami Lazare, il a été triste aussi.

On peut observer dans ce discours consacré à Jésus-Christ combien le P. Senault était méthodique, clair, avec quelle exactitude il réalisait le plan qu'il s'était prescrit. Le titre du discours est : « S'il y avait des Passions en Jésus-Christ, et en quoi elles différeraient des nôtres ».

Et comme il le promet dans ce titre, son discours est distinctement et rigoureusement divisé en deux parties : dans la première, il expose et prouve que Jésus-Christ avait des passions ; en la seconde partie, après avoir établi l'existence de ces passions, il démontre en quoi elles différaient des nôtres. Il avait un goût des divisions et des subdivisions, de logique, de clarté, qu'on rencontre chez les scolastiques : nous verrons plus loin combien le plan de son livre ressemble au plan du *Traité sur les Passions* de S. Thomas d'Aquin.

Donc, Jésus-Christ a eu des passions, mais « Il en était le maître absolu, elles dépendaient de sa volonté en leur naissance, en leur progrès, en leur durée ». Chez nous, c'est le contraire.

Le second traité s'intitule : « *Du désordre des Passions de l'Homme* ». Le P. Senault n'est pas très concis, au contraire. Il lui arrive souvent de se répéter, comme ici, au commencement de ce traité : il explique encore une fois pourquoi les philosophes n'ont rien compris à la nature de l'homme : ils ignoraient l'existence du péché originel. Il contredit ensuite les stoïciens qui affirment qu'il est possible au sage de se délivrer des passions. Que voyons-nous chez les chrétiens les plus parfaits ? Ils ont toujours lutté contre les passions sans arriver jamais à s'en défaire : « ce malheur a fait soupirer les plus grands saints, l'Apôtre des gentils ne trouvant point d'autre remède à ce mal que la mort, l'a souhaitée comme une faveur ». Puisqu'il en est ainsi des saints, que dire des autres chrétiens, moins parfaits ? « (Saint Paul) a préparé dans ses écrits tous les chrétiens à cette guerre ».

Le P. Senault dit (en exposant l'enseignement de l'Eglise), qu'Adam ne fut pas créé tellement parfait,

jusqu'à être dans l'impossibilité de pécher. Sa nature ne le garantissait pas du péché ; c'est la grâce de Dieu qui l'en préservait. Quand, par la faute d'Adam cette grâce lui manqua, il tomba. Les philosophes n'ont pas compris cela : ils ont cru que la nature avait créé l'homme parfait, et que pour le redevenir, l'homme n'avait qu'à retourner à la nature : « ils se sont persuadés que l'opinion et la mauvaise nourriture (1) avaient causé tous ces désordres... (et qu'on) pouvait remédier à ce mal par une saine doctrine et par une bonne éducation ».

Est-il nécessaire de répéter que dans ce discours aussi le P. Senault oppose aux philosophes de l'antiquité, S. Augustin ; il les compare, il souligne les différences, il nous montre les erreurs des philosophes et nous explique pourquoi ils se trompaient.

Dans les deux discours suivants, il développe les idées qu'il a indiquées dans le discours précédent : « que la nature seule ne peut régler les Passions de l'Homme », et « que dans le désordre où sont nos Passions, la grâce est nécessaire pour les conduire ». Ces deux discours, comme leurs titres le montrent, sont nettement dirigés contre la philosophie ancienne.

Le premier discours est intéressant parce qu'il confirme encore une fois l'inclination du P. Senault pour le stoïcisme. Les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises par elles-mêmes, enseigne l'Eglise : c'est la volonté humaine qui décide de leur malice ou de leur bonté. Les passions sont toutes mauvaises, enseigne le stoïcisme. Le P. Senault déclare qu'il penche plutôt pour l'opinion des stoïciens, et, comme toujours quand il déclare quelque opinion qui lui appartient, il le fait avec réserve :

(1) Education.

« il me semble, dit-il, que c'est avec raison que (les stoïciens) confondent nos passions avec les vices. ». Puisqu'il parle ainsi, il semble qu'il n'a pas très bien compris l'enseignement de l'Eglise sur les passions. L'Eglise n'enseigne pas, par exemple, qu'il est bon d'avoir un penchant pour l'ivrognerie. Mais ce penchant tout seul ne peut en aucun cas souiller la sainteté de notre âme, si nous ne nous y abandonnons pas de notre gré. L'Eglise tient compte des passions dans la mesure seulement où elles peuvent influencer sur le salut de notre âme. Le stoïcisme déclare l'homme vicieux, s'il ressent même des désirs mauvais, il confond les mouvements involontaires de l'âme avec le vice (qui est un libre consentement) et le P. Senault le fait avec eux. Le P. Senault ne saisit pas cette différence qui existe entre l'enseignement de l'Eglise et celui du stoïcisme, et ainsi il continue la défense de ce dernier : Puisque, dit-il, notre nature est corrompue depuis le péché « il faut par nécessité que toutes nos inclinations soient dérégées, et que les ruisseaux soient troubles qui coulent d'une source qui n'est pas nette ». Ici, il ne pêche pas contre l'enseignement de l'Eglise qui déclare la nature de l'homme corrompue depuis le péché originel ; mais il ne voit pas quand même pourquoi le stoïcisme avait tort, car, avec lui, il confond le péché volontaire et les mauvaises inclinations involontaires (ou les tentations) de l'âme humaine, en les nommant : *les vices*.

Il excuse et défend les stoïciens : ils avaient de bonnes intentions, dit-il ; ils aimaient la vertu : leur erreur a été de croire la nature aussi innocente qu'avant le péché, et qu'il est possible de retrouver l'innocence par le simple retour à la nature. En passant, le P. Senault fait des reproches aux libertins de son temps qui « s'au-

torisent de cette maxime et veulent excuser leurs désordres par une doctrine qu'ils n'entendent pas ». (Que tout ce qui est naturel est bon).

Les chrétiens savent qu'il faut que la raison soit assistée de la grâce, pour pouvoir assujettir les passions.

On peut rencontrer des opinions contradictoires dans le livre du P. Senault. D'où cela vient-il ? Ayant entrepris d'écrire un livre sur une question aussi importante que l'est celle des passions, le P. Senault, naturellement, n'a point songé à donner un ouvrage original, où il exposerait des opinions personnelles. Prêtre, il n'a pas eu un moment l'idée de se départir de l'autorité et de l'enseignement de l'Eglise. Il a pris pour tâche de confronter la philosophie païenne avec la philosophie chrétienne enseignée par l'Eglise. On pourrait dire qu'il pèche par trop de docilité et par trop d'obéissance devant l'autorité de l'Eglise. Il s'est incliné tellement d'avance devant les enseignements de l'Eglise, qu'il n'a pas toujours cherché à bien comprendre. Il expose donc dans son livre la doctrine chrétienne, mais de temps en temps, à côté de cette doctrine, il apparaît lui-même avec son penchant secret pour la sévérité, le stoïcisme. D'où certaines contradictions dans son livre, celle-ci par exemple. Au commencement de son livre il dit du sage antique : « manquant au Principe et à la Fin, n'agissant pas par la grâce, il fallait qu'il agît par la concupiscence, et étant possédé par l'amour propre, il n'avait point d'autre fin que soi-même ». Enclin à la sévérité, dans ce portrait du sage antique, il néglige d'ajouter la part de l'amour divin qui, si petite qu'elle soit, est accordée à ce sage antique par l'Eglise.

Ici, il dit autre chose : « si le péché ne lui a pas ôté tout l'amour qu'elle (la volonté de l'homme) avait pour

le bien, il ne lui a pas laissé que de faibles secours et d'inutiles désirs pour l'acquérir ». Il se contredit donc parce que plus haut, entraîné par son éloquence, il a donné un portrait trop sévère de l'ancien sage, tandis que maintenant il répète ce qu'en dit l'Eglise. Plus haut le sage est absolument égoïste ; plus bas, il lui reste de l'amour pour le bien.

Dans ce discours donc, il a examiné l'état d'âme de l'homme privé de grâce ; dans le discours suivant, il étudie l'âme de l'homme baptisé, qui est par conséquent aidé de la grâce. On peut remarquer ici que l'antithèse est le pli de l'esprit du P. Senault ; il s'y porte tout naturellement ; son style est fait d'antithèses ; dans les phrases oratoires, solennelles, qu'il emploie, il se plaît beaucoup à opposer les extrêmes : « L'abondance de Dieu et l'indigence de l'homme sont les premières chaînes de l'alliance qu'il a contractée avec nous ; Il est tout et nous ne sommes rien ; Il est un abîme de miséricorde, et nous sommes un abîme de misère ; Il a des perfections infinies et nous avons des défauts sans nombre », etc. Dans son livre, il oppose ainsi l'homme à Dieu, le chrétien au païen ; les passions entre elles ; S. Augustin aux philosophes.

« Comme nous l'apprend Saint Augustin, dit le P. Senault, le baptême ne nous délivre pas de la concupiscence, mais la modère. Le baptême sanctifie la partie supérieure de l'homme ; la partie inférieure, où résident les passions, reste dans le péché. La partie supérieure, c'est l'esprit qui connaît Dieu, et c'est la volonté qui l'aime ; cette partie étend sa puissance sur celle qui est au-dessus, elle tâche de calmer le désordre des Passions ». Elle n'entreprend pas de les détruire, ce n'est qu'au ciel, dans la gloire, que l'homme sera délivré tout à fait des

passions. Le chrétien s'avoue imparfait, devant toujours lutter ; à cause de cela « l'humilité chrétienne est ennemie de la vanité des stoïques ».

Le quatrième discours de ce traité est emprunté aux stoïciens : le titre lui-même le démontre : « que l'opinion et les sens sont les causes du désordre de nos passions ». C'est la doctrine stoïcienne que le P. Senault expose ici : l'homme qui se laisse guider par ses passions s'égare, car « les maux qu'elles appréhendent, ou les biens qu'elles désirent sont plus souvent apparents que véritables ». Seulement ici il y a une nuance : le stoïcisme affirme que la passion ne peut discerner ni le bien véritable ni le mal véritable ; le P. Senault dit que ces maux et ces biens « sont *plus souvent* apparents que véritables », c'est-à-dire, la passion ne nous trompe pas *toujours*, comme l'affirment les stoïciens. Il explique ce qu'est l'opinion : « L'opinion n'est tant un jugement de l'esprit que de l'imagination par lequel elle approuve ou condamne les choses que lui représentent les sens ».

Ici le P. Senault fait une digression et nous avons l'occasion d'entendre ce qu'il pense de la foi : « Quoi que les vérités que nous propose la Religion, dit-il, soient si élevées que nos esprits ne les puissent comprendre, quoi qu'elle demande de nous une obéissance aveugle, et que pour croire à ses mystères, il faille assujettir notre raison et démentir tous nos sens, néanmoins ce commandement n'est pas injurieux : si elle nous ôte la liberté, elle nous conserve l'honneur, elle délivre notre esprit de la tyrannie des sens, elle le soumet à l'empire légitime de la suprême intelligence qui nous éclaire de sa lumière, et ne nous interdit l'usage du raisonnement que pour nous donner le mérite de la Foi ». Pourquoi donc le P. Senault ne dit-il jamais que ce n'est pas seulement par

l'abdication de notre raison humaine que nous arrivons à la foi, mais aussi à travers l'amour saint, la charité ? On dirait que le P. Senault avait peut-être le cœur assez sec.

En sage antique, le P. Senault parle aussi dans ce chapitre du « vulgaire » : la multitude ne comprend pas toujours ce qui est bien, et pour en décider, il ne faut pas compter les voix, mais les peser. Et à la fin du discours, il donne une conclusion en stoïcien : pour prévenir le désordre des passions, l'esprit doit assujettir l'imagination à ses lois.

Dans le discours suivant (5°) il affirme « qu'il y a plus de désordre dans les Passions des Hommes que dans celles des Bêtes ». Et ici encore, il adopte les pensées stoïciennes. L'homme est plus malheureux que les bêtes : il pense au passé avec regret, il craint l'avenir. C'est du stoïcisme, aussi bien que ceci : « les hommes ne bornent leurs désirs ni par la raison, ni par la nécessité ». Cela aussi. Les bêtes n'ont pas d'imagination ; l'homme est plus malheureux qu'elles, parce qu'il est capable de souffrir des maux imaginaires, de se réjouir des biens imaginaires.

A cause de tous ces avantages des bêtes sur l'homme, les Philosophes stoïciens nous les ont proposées en exemple, ce qui soulève l'indignation du P. Senault. Ils (les stoïciens) mettent, dit-il, « en je ne sais quelle stupidité le bonheur et le repos de leur sage ». Très sévèrement, il dit que le sage stoïcien ressemble en ceci aux démons que Jésus-Christ a chassés de l'homme possédé, et qui le supplièrent de leur permettre d'entrer dans les porcs. Il nomme aussi folie le désir du sage stoïcien de ne pas penser au passé ni à l'avenir.

Dans le troisième traité où le P. Senault parle de la conduite des passions, il insiste sur la difficulté et sur l'importance de cette conduite. D'ailleurs, il a dit dans l'introduction de son livre, que la question des passions est la question principale et centrale de la morale : c'est pour cette raison qu'il l'a choisie comme sujet de son livre. La grandeur de la récompense accordée à la bonne conduite des passions, correspond à la grandeur des difficultés que l'homme ressent pour les vaincre. Cette récompense, c'est la vie bienheureuse au paradis : « il n'y a que l'éternité seule qui puisse récompenser une si haute vertu ».

Humaniste, le P. Senault prend en exemple les philosophes anciens, il les loue : « Nous ne revérons les Socrates et les Catons, que parce qu'ils en ont eu quelque teinture (de la vertu), et nous ne les mettons au nombre des sages, que parce qu'ils ont triomphé de nos plus lâches Passions ».

Dans le second discours, il dit, d'après Sénèque (qu'il cite en latin), que les esclaves antiques n'étaient pas misérables, s'ils étaient des sages, « car (ils) sont libres en la plus noble partie d'eux-mêmes, il n'y a que leurs corps qui gémissent sous les fers ». Mais les autres, les esclaves de leurs passions » ont, dit Saint-Augustin, autant de maîtres à servir, qu'ils ont de passions à satisfaire ». Tour à tour le P. Senault se sert de Sénèque et de Saint-Augustin pour représenter l'état déplorable de l'homme esclave de ses passions : il prend dans les Lettres de Sénèque l'exemple d'Alexandre possédé par l'ambition ; il prend dans l'antiquité les exemples des hommes possédés par les passions, des ambitieux comme Pompée, Sertorius (Espagne), Mithridate (Asie), César, Agrippine, la mère de Néron. Il donne aussi l'exemple

des hommes esclaves d'un amour bas, il reprend celui donné par S. François de Sales dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, Marc-Antoine sous l'influence néfaste de Cléopâtre. Le P. Senault a beaucoup lu Plutarque, comme tous ses contemporains, comme les Français du 16^e siècle. On s'attachait à cette lecture non seulement parce qu'on y trouvait des histoires amusantes, mais aussi par amour de l'antiquité. Les moralistes s'en servaient comme d'une riche matière afin de vérifier les lois morales. « Lisez enfin l'histoire de tous les grands, écrit le P. Senault, vous trouverez que leurs Passions en ont fait des esclaves ». Cette connaissance intime des anciens servait à répandre encore davantage l'influence de l'antiquité. Le P. Senault parle des anciens et pense à ses contemporains, pour lesquels d'ailleurs il écrit son livre. En voyant chez les anciens des passions toutes semblables aux leurs, les Français se sentaient encore plus proches de l'antiquité. Corneille, Racine, peignaient leurs contemporains sous les noms des héros de l'antiquité ; le P. Senault retrouve, au contraire, ses contemporains sous les traits des hommes illustres de Plutarque.

Il finit ce discours en chrétien : il ne faut que le bien vouloir, pour vaincre ses passions, car Dieu alors prêtera la grâce.

Pour conduire ses passions, il faut les modérer, dit le P. Senault dans le discours suivant. Ici, il se répète en exposant encore une fois la déchéance du corps et de l'âme de l'homme après le péché. Ensuite, il énumère les précautions que nous devons prendre pour nous défendre des passions. Cette manière de nous défendre des passions, il l'emprunte au stoïcisme : « il faut se résoudre à ne les plus croire que nous n'ayons examiné si ce qu'elles désirent et ce qu'elles appréhendent est raison-

nable ». Ensuite, la raison doit toujours veiller, et enfin, il faut être psychologue, étudier, connaître les passions pour les manier : à l'amour « il faut faire prendre le change, le reporter sur quelqu'un qu'il nous est permis d'aimer ; on arrête la colère par la douceur ». La crainte et la tristesse doivent être gourmandées ».

Le quatrième discours s'intitule : « *qu'en quelque état que soient nos passions, la Raison les peut conduire* ». Au début du discours, il se répète encore en réfutant la doctrine stoïcienne qui enseigne que les passions sont des maladies.

Pour manier les passions, il faut les empêcher de s'enraciner en nous et de devenir violentes. Car, en leur naissance, nous pouvons les gouverner ; elles n'ont alors rien de terrible et les Platoniciens les appellent non des passions, mais des affections. Le P. Senault est naïf à la façon des stoïciens, et croit que l'homme ne fait pas le mal pour le seul plaisir de le faire. Au fond, la nature est bonne, dit-il ; le diable trompe nos passions en leur représentant le mal comme un bien ; mais il ne faut que leur montrer la vérité, et « elles détesteront leur aveuglement ». Il est naïvement optimiste ici de croire qu'il est si facile de rendre les hommes bons, en leur expliquant simplement que c'est mal d'être mauvais.

Mais quand la passion atteint une extrême violence, il n'y a plus rien à faire. « Les flots s'élèvent jusqu'aux cieux », et il faut laisser au temps le soin de calmer cette tempête ; « il est à souhaiter que ce torrent trouve une large campagne où il étende ses eaux et dissipe sa fureur ». Mais l'homme est coupable, quand il s'expose ainsi ; « notre bonheur consiste en notre volonté », dit encore une fois le P. Senault. En général, comme nous l'avons déjà remarqué, le P. Senault se répète beaucoup

Il examine encore un moyen pour affaiblir la passion : « je serais d'avis, dit-il, de retrancher les objets qui les nourrissent », « L'ambition ne nous tourmente guère dans la solitude... La tristesse prend ses forces parmi les ténèbres ».

Dans le quatrième traité de son livre, intitulé : « Du commerce des Passions avec les vertus et les vices », il veut prouver que la passion, indifférente par sa nature, peut devenir une vertu et un vice, selon que nous la dirigeons dans l'une ou dans l'autre direction. Dans son livre écrit surtout contre les stoïciens, il se répète en beaucoup d'endroits ; c'est la critique du stoïcisme surtout qui se répète et ce sont toujours les mêmes arguments que le P. Senault expose. La Philosophie stoïcienne « promet de changer les hommes en Anges », etc. Cette fois il adopte, pour la défense des passions, la raison alléguée par les épicuriens : « (si le bonheur consiste en action) et si pour être content il faut goûter le bien qu'on possède, il n'y a personne qui n'avoue que les passions sont nécessaires à notre âme ».

Mais très souvent aussi, le P. Senault est d'accord avec Sénèque, et surtout quand ce dernier présente ses observations de l'âme humaine, quand il donne les résultats d'une étude psychologique.

C'est d'après S. Augustin que le P. Senault affirme que les passions sont neutres par elles-mêmes, et que c'est notre volonté qui les rend innocentes ou criminelles : « *Anima affectus omnium sunt vitiorum et virtutum quasi quaedam principia et communis materia.* (Aug. lib. de spiritu et anima, cap. 4).

Ainsi le P. Senault conseille-t-il à tous les hommes une prudence infinie. Il faut en avoir autant « que ceux

qui manient du poison ou qui marchent sur le bord d'un précipice ».

Les passions — l'amour et la haine surtout — font les plus grands ravages : la guerre, les adultères, les meurtres les accompagnent ; elles fournissent des sujets à toutes les tragédies.

Le P. Senault a vécu à Paris, il n'a pas été éloigné de la cour qu'il a connue d'abord par le cardinal de Béruille. Il a été aussi célèbre par son éloquence : les reines, le roi venaient souvent entendre ses sermons. Le P. Senault a eu donc l'occasion de penser beaucoup à la personne du roi ; plus tard, il écrira *Le Monarque* (en 1662), où il dira comment doit être au moral un prince qui règne. Il connaît l'histoire ancienne ; il connaît aussi bien l'histoire contemporaine de son pays, il s'y intéresse. Il a vu quel grand rôle la personne du roi jouait en France au 16^e et au 17^e siècle. Le pays est heureux quand il possède un bon roi. En 1641, le P. Senault souligne l'importance de la vertu chez un roi ; une mauvaise passion produit incomparablement plus de mal quand elle règne dans la personne d'un prince, que quand un homme ordinaire en est possédé. Quant aux exemples, il va les chercher très loin, dans l'antiquité, par humanisme et par prudence. Il parle de « l'amour déshonnête de Pâris pour Hélène », qui « mit toute la Grèce en armes ». Il parle de la jalousie de César, de Pompée. Le P. Senault a été savant, il se méfie de Quinte-Curce, cet historien peu sûr : « si les raisons que rapporte Quinte-Curce sont véritables ». Il cite aussi Sénèque, son auteur favori, pour parler d'Alexandre.

A la fin du troisième discours, le P. Senault cite les paroles de Saint Augustin, qui résument ce discours aussi bien que le reste du livre : « *Metuunt enim pœnam æter-*

nam, cupiunt vitam æternam, dolent in se quia adhuc ingemiscunt adoptionem filiorum Dei, expectantes redemptionem corporis sui, gaudent in sp̄e qui mors absorbitur in victoriam. (August. lib. 14 de civil. Dei, c. 3). Ce dont le P. Senault a donné la traduction paraphrasée suivante : « Les chrétiens font un bon usage de leurs passions, s'ils les emploient pour la gloire de Jésus-Christ, et pour le salut de leur âme. Leur crainte est raisonnable, quand ils considèrent les Jugements de Dieu, et les supplices des damnés ; leur désir est juste, quand ils regardent la félicité des bienheureux ; leur douleur est innocente, quand il s'affligent de tous ces maux que notre premier Père nous a laissés en héritage, et quand pressés par leurs douleurs ils soupirent après la liberté des enfants de Dieu ; leur joie est sainte, quand ils attendent la possession des biens qui leur sont préparés, et quand par une ferme espérance, ils goûtent déjà les effets des promesses de leur maître ». Et encore : « *Metuunt peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis* ». (*Idem ibidem*). Traduit : « Enfin ils changent leurs Passions en vertus, s'ils craignent l'infidélité, s'ils désirent la persévérance, s'ils s'attristent de leurs mauvaises actions, et s'ils se réjouissent de leurs bonnes œuvres ».

Le P. Senault ne répète pas seulement ses pensées ; il se répète dans ses procédés aussi. Il parle et il parlera des passions en les personnifiant ; il personnifiera de même les vertus : la Prudence, la Force, la Tempérance et la Justice, que la nature nous a données, dit-il (il est Aristotélicien ici) et qui s'accordent avec les vertus chrétiennes, la Pénitence, l'Austérité, la Modestie, l'Humilité, pour sauver notre âme. Selon son penchant pour la personnification des idées abstraites, il décrit les vertus

comme des personnages humains, leur prête une vie réfléchie, un but, une physionomie : « (La Prudence), dit-il, par exemple, ne vient jamais aux prises avec les Passions, mais comme elle est la Reine des Vertus morales, elle se contente de donner des ordres... d'étouffer les séditions en leur naissance... Si le parti est déjà formé, elle tâche de le rompre par son adresse », etc. Nous avons déjà dit que cet amour de la personnification est dans le goût du Moyen-Age auquel le P. Senault tient par ce trait.

Le 5^e traité parle : « Du pouvoir des Passions sur la volonté des hommes ». Le P. Senault étudie ici le cœur humain ; il dit que ce sont les passions qui trahissent le plus notre personnage véritable. Dans le second discours, il parle de l'influence de l'art sur les passions humaines. Cette question était actuelle au temps du P. Senault ; au 17^e siècle, on refusait de donner une tombe en terre bénite aux comédiens. Racine, en signe de repentir chrétien, renonça à écrire des tragédies. Le P. Senault désapprouve tous les arts parce qu'ils réveillent en nous des passions dangereuses. Il a aimé la musique ; il chantait très bien, et en disant qu'aujourd'hui il n'y a que la musique d'église qui a une influence bienfaisante, il parle avec sentiment de cette musique qui « par une douce violence... détache nos âmes de nos corps, et les élève dans le ciel ».

Tout était mieux jadis qu'à présent. La musique calmait les passions, et au théâtre on voyait la vertu récompensée et le vice puni. L'influence du théâtre de son temps n'est pas heureuse : « la chasteté ne paraît pas si belle dans les vers que l'impureté... on s'attache plus souvent aux affections violentes que raisonnables ». Les

spectateurs passent par les émotions des personnages de la pièce, ce qui est dangereux.

L'éloquence prend aussi une place parmi les arts. Le P. Senault devait s'y intéresser particulièrement. D'après les témoignages de ses contemporains, il avait beaucoup de talent pour l'éloquence et ses supérieurs lui conseillèrent de s'y consacrer. Aussi, n'a-t-il pas écrit ce livre comme un philosophe qui expose les vérités toutes nues, dit-il lui-même, qui ne veut que gagner la raison. Il l'a écrit en orateur, avec les phrases solennelles, longues, au ton rehaussé. Un orateur joint des belles paroles aux bonnes raisons, il gagne la raison par des passions, dit le P. Senault. Un philosophe, un stoïcien par exemple, ne veut autre chose que, froidement, convaincre la raison. Le P. Senault, en philosophe chrétien, veut aussi émouvoir. A-t-il réussi ? C'est une autre question. Mais émouvoir n'a point été son seul but dans ce *Traité de l'usage des Passions*. A la manière des scolastiques, il a voulu rendre clair à l'intelligence ce dont il traite. De ce point de vue, son traité rappelle tout à fait le *Traité des Passions* de S. Thomas d'Aquin (1), qui y dit : « Nous diviserons ce traité en deux titres : dans le titre premier, nous considérerons les passions en général ; dans le titre deuxième, nous les considérerons en particulier ». Mais les divisions ne s'arrêtent pas là ; nous avons les divisions des divisions, ou les subdivisions, et aussi les divi-

(1) « Le P. Senault avait beaucoup lu S. Augustin et il en possédait à la perfection toute la doctrine. Il avouait que de tous les auteurs il n'y en avait point qui fût jamais mieux entré dans sa doctrine et ses sentiments véritables que S. Thomas... »

Cloyseault : *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, Paris, 1882 (La vie du P. Senault).

sions des subdivisions, etc. Le titre « Des passions en général » « formera quatre chapitres : dans le chapitre premier, nous traiterons du sujet des Passions ; dans le chapitre deuxième, de la différence des Passions ; dans le chapitre troisième, de la bonté et de la malice que renferment les Passions ; dans le chapitre quatrième, de l'ordre qu'ont les Passions entre elles ». Il n'y a rien ici que nous ne retrouvons chez le P. Senault, jusqu'au nombre des passions : « D'où il résulte évidemment que les passions de la partie concupiscible forment, pour ainsi dire, trois conjugaisons dont la première renferme l'amour et la haine, la deuxième le désir et la fuite, la troisième la joie et la tristesse. La partie irascible en forme trois également, la première comprend l'espoir et le désespoir, la deuxième l'audace et la crainte, la troisième la colère qui n'a pas de passion opposée » (1).

S. Thomas d'Aquin, étant le disciple de S. Augustin, comme le P. Senault, il n'est pas étonnant de voir que le P. Senault se rapproche de S. Thomas d'Aquin non seulement par la méthode, mais aussi par le fond de la pensée. Mais il est intéressant de continuer cette comparaison de la méthode du P. Senault avec celle de S. Thomas d'Aquin : elles sont identiques. Voici comment S. Thomas d'Aquin parlera des passions en particulier : Ch. I « ce chapitre aura trois sections : dans la première section, nous nous occuperons de l'amour et de la haine, dans la seconde, du désir et de la fuite, dans la troisième, de la joie et de la tristesse ». « Section première : *De l'Amour et de la Haine*. Cette section forme deux paragraphes : le premier paragraphe traite de

(1) *Les onze passions du cœur humain*. Etude morale par S. Thomas d'Aquin, Limé, 1895, ch. II.

l'amour ; le deuxième, de la haine. § 1. *De l'Amour*. Ce paragraphe aura trois points : dans le premier point, nous considérerons l'amour en lui-même ; dans le deuxième point, les causes et dans le troisième, les effets de l'amour », etc. (idem).

b. *Dans la seconde partie de son traité
le P. Senault parle des passions en particulier*

Donc, en suivant l'exemple de S. Thomas d'Aquin, le P. Senault parlera des passions en les prenant toujours deux par deux ; il prendra toujours aussi celles qui sont opposées entre elles (l'amour et la haine, par exemple), pour faire mieux ressortir leurs qualités. Cette seconde partie a autant de traités qu'il existe des couples de passions. Le premier traité, comme chez S. Thomas d'Aquin (et dans le même ordre) est consacré à l'amour et à la haine.

Par cette méthode, il rend cette question des passions claire et compréhensible à notre logique, mais cela suffit-il ? Si nous avons compris par la logique que nous devons aimer Dieu, sentirons-nous naître en nous cet amour ? L'esprit comprend le livre du P. Senault, mais le cœur ne le sent pas. Son livre, malgré l'éloquence qu'il y met, ne touche pas, n'apprend pas à aimer Dieu. Des deux buts qu'il s'était posés en écrivant le livre : faire aimer Dieu, réfuter la philosophie païenne, il a atteint le second. Il a démontré contre les stoïciens qu'il est légitime, nécessaire et aussi bon de posséder les passions. Il a contribué par son livre (qui a été beaucoup lu, comme les nombreuses éditions nous le montrent), à amoindrir l'influence de la philosophie païenne, du stoïcisme surtout, au 17^e siècle en France.

En parlant de l'amour, le P. Senault, naturellement, ne quitte pas la méthode employée jusqu'ici et qui consiste à exposer d'abord les opinions diverses des philosophes, pour donner la vérité à la fin. Mais ici, cette méthode lui sert aussi pour confondre la philosophie païenne : les philosophes n'ont pas possédé la vérité, puisque c'est rarement qu'ils s'accordent, et celui qui voudrait chercher à s'instruire chez eux, resterait dans le doute et l'incertitude. C'est encore un moyen pour ébranler l'autorité de la philosophie païenne.

Fidèle toujours au plan adopté pour tous les discours, et à S. Augustin, le P. Senault donne à la fin sa définition de l'amour qui est celle de S. Augustin : « Mais s'il m'est permis de quitter les sentiments communs, pour suivre le plus véritable, je dirai que l'Amour est toutes les Passions », « *S'il m'est permis de quitter...* » etc. ; le P. Senault montre une timidité à affirmer qui déconcerte le lecteur ; on aimerait à voir chez lui plus de conviction, plus de certitude, le voir moins se contredire, car il ne se contredit pas par suite de la richesse de sa pensée, mais par une sorte de crainte de se compromettre.

Il explique donc pourquoi il définit ainsi l'amour : « Car quand l'inclination se forme dans le cœur et qu'un objet agréable enlève doucement la volonté, on l'appelle amour ; quand il fait une sortie hors de lui-même, pour s'attacher à ce qu'il aime, on l'appelle Désir ; quand il est plus vigoureux, et que ses forces lui promettent un bon succès, on le nomme Espérance ; quand il s'anime contre les difficultés qui s'opposent à ses contentements, on le nomme colère ; quand il se prépare au combat et qu'il cherche les armes pour défaire ses ennemis, ou pour secourir ses alliés, on l'appelle Hardiesse. »

D'après cela, dit-il, il suffit d'avoir un bon amour dans son cœur, pour avoir aussi de bonnes passions.

Ensuite, le P. Senault énumère plusieurs sortes d'amour.

Pour expliquer et définir la sainte charité, le P. Senault se sert de l'Evangile. L'autre amour, l'amour naturel, a été étudié par Sénèque, et le P. Senault profite de l'expérience psychologique du philosophe, pour nous en donner l'analyse.

Donc, l'amour naturel se divise en deux amours : le spirituel, qui « réside en la volonté et mérite plutôt le nom de vertu que de Passion », et « le sensible (qui) est en la partie inférieure de l'âme (et qui) est engagé dans le corps... c'est celui qu'on appelle proprement la Passion. » C'est le bon usage de ce dernier amour que le P. Senault veut enseigner à ses lecteurs. Il est une force brute qu'il veut voir transformée par la sublimation en amour divin.

Il passe ensuite à l'examen des qualités que possède cet amour. La première est qu'il cherche le bien — le bien apparent ou réel. Le P. Senault a pris cette pensée à la philosophie païenne, où le bien « est l'objet de tous les vœux. » Tout cherche le bien, a le bien pour but, l'homme et toute la nature, disent les philosophes, il s'agit seulement pour l'homme de trouver le *véritable* bien. Les stoïciens affirmaient que ce bien véritable, c'est la vertu ; les épicuriens, la volupté. Le P. Senault en philosophe chrétien, dit que ce *Souverain Bien*, c'est Dieu. La nature de l'homme, enseigne la philosophie chrétienne, (et le P. Senault l'a écrit dans son livre), n'a pas été aussi entièrement corrompue que celle du diable par

(1) Aristote : *Morale à Nicomègue* (Liv. I, ch. 1).

le péché originel. Il lui reste une inclination pour le Souverain Bien qui est Dieu ; l'homme le cherche sans le savoir et ne le trouvant pas, il s'attache aux objets périssables. Mais, en s'attachant à ces objets, il sent toujours inconsciemment qu'il n'a pas encore trouvé ce qu'il cherche, d'où une éternelle inquiétude du cœur humain, un changement incessant de l'objet de son amour.

Une autre qualité aussi de l'amour (1), c'est encore l'inquiétude qui lui vient de sa nature même : « *Habet omnis amor vim suam, nec potest vacare amor in animam amantis* » (*Aug. in Ps. 121*). L'amour n'a jamais de trêve, dit le P. Senault d'après S. Augustin ; il ne laisse jamais l'âme humaine en repos, et dès qu'elle ne se meut plus, l'amour y est mort.

Donc, nous le voyons, le chrétien ne doit point tâcher à imiter le sage antique et l'immobilité de son âme défaite des passions. L'âme d'un chrétien n'a pas cette immobilité, car l'amour divin y entretient un mouvement perpétuel et une éternelle inquiétude. Mais aussi, l'âme d'un chrétien n'a pas cette inquiétude des païens qui n'ont pas trouvé le Souverain Bien, Dieu, et croient que le Souverain Bien est tantôt la vertu ou tantôt la volupté ; l'âme du chrétien possède la paix et le contentement parce qu'elle a trouvé ce Bien Souverain qui seul la satisfait vraiment.

Voilà par où aussi les Français de cette époque s'éloignaient de la philosophie païenne et échappaient à son influence : par l'amour et par la foi en Dieu. Et le P. Senault a l'intention de faire régner dans le cœur des

(1) La première est qui cherche à s'attacher à un objet incorruptible, parfait et éternel.

hommes qui possèdent le Souverain Bien, l'amour divin et ses passions.

Le P. Senault, inspiré surtout par S. Augustin, distingue deux amours principaux dans le cœur humain : l'amour de soi-même, et l'amour de Dieu. Comment se créa l'amour de soi-même ? Sénèque dit : « *Nihil in rerum naturam tam sacrum quod sacrilegum non inveniat.* » Ainsi, dit le P. Senault, les hommes ont corrompu aussi l'amour naturel, « la plus sainte Passion de notre âme », qui « ne cherche que le Souverain Bien ». Car cet amour a été innocent ; la corruption de cet amour est l'effet du péché originel. Après ce péché, l'homme « fit un Dieu de lui-même » ; il forma une résolution... de n'aimer plus que ce qui lui était utile ou agréable. » Le P. Senault ne laisse pas passer l'occasion et souligne encore une fois l'impuissance de la philosophie païenne devant l'homme corrompu : « la Philosophie avec tous ses préceptes ne put réformer un désordre qui était plutôt dans le fond de la nature que dans la volonté. » Et il répète encore ce qu'il avait déjà affirmé avant : ce n'est pas la philosophie seulement, mais la grâce aussi qui peut nous rendre parfaits.

Les deux amours opposés ne peuvent pas subsister ensemble dans notre cœur ; si nous voulons aimer Dieu, nous devons nous haïr nous-mêmes. Cette idée de la haine de soi-même était très familière aux Français du 17^e siècle, aussi bien que l'autre (qui en est inséparable), qu'il ne faut aimer que Dieu. L'idée de ces deux amours a été surtout chère aux jansénistes qui l'ont embrassée avec quelque exagération et sévérité.

Les philosophes donc ne pouvaient pas se délivrer de l'amour-propre, comme le peuvent faire les chrétiens, car « nous n'avons soupiré avec liberté que depuis que

Jésus-Christ est venu au monde pour bannir l'amour-propre de nos âmes. »

En théorie, le P. Senault professe que les païens ne pouvaient pas se délivrer de l'amour-propre ; mais il paraît qu'il oublie cette théorie quand il parle des héros anciens eux-mêmes, car ici il prend l'exemple d'Horace et de Scævola pour dire qu'ils ont possédé la justice, car ils se sont immolés pour le bien de leur patrie. En général, le P. Senault ne précise pas très clairement la réponse à cette question : les païens étaient-ils vertueux ? Côte à côte il expose l'opinion de S. Augustin sur l'impossibilité que les païens fussent vertueux et raconte les exploits héroïques et généreux de ces mêmes païens. Ainsi il paraît qu'il n'est pas très fixé, qu'il manque de conviction en cette matière ; et l'on retrouve la même timidité qui apparaît dans son livre entier. Il n'avait pas une personnalité forte et développée pour être très capable de juger par lui-même. Mais, comme nous l'avons dit, il penchait à la sévérité : il approuvait les stoïciens qui appelaient les passions des vices, et en même temps il dit que nous ne pouvons pas et que nous ne devons pas nous dépouiller des passions, parce que c'est Dieu qui nous les a données. Les deux influences : celle de l'antiquité et celle de la philosophie chrétienne subsistent parallèlement chez lui. Lui-même est trop près de la Renaissance pour pouvoir s'en émanciper. « Je crois, dit-il, que non seulement on ne peut faire un bon chrétien d'un homme qui s'aime avec excès, mais ni un homme de bien, ni un bon citoyen. » Une partie de cette pensée est prise à Aristote, qui a aussi parlé des égoïstes et des méchants qui n'aiment qu'eux-mêmes. Dans « un homme de bien » et dans « un bon citoyen » il y a quelque chose de l'ancien sage. Ainsi, comme nous l'avons remarqué

depuis le commencement du livre, la philosophie chrétienne se mêle à chaque pas avec la sagesse antique chez le P. Senault. Pour dire, par exemple, que nous devons nous haïr, il invoque les paroles de Jésus-Christ ; pour dire que l'amour-propre est la source de tous les maux, il s'aide de la philosophie païenne.

Parmi les philosophes de l'antiquité, c'est Aristote qui exerce la plus grande influence sur les auteurs religieux, philosophes chrétiens du 16^e et du 17^e siècle en France. Ils ont adopté beaucoup d'idées d'Aristote. Ainsi, le P. Senault dit en parlant de l'amour-propre : « De cette source de malheurs il sort trois ruisseaux qui inondent l'univers. » Ce sont l'ambition, la volupté et l'avarice. Aristote les montre aussi comme recherchées par les âmes peu élevées. « Les uns le (le bien) placent dans les choses apparentes et qui éclatent aux yeux, comme le plaisir, la richesse, les honneurs, tandis que les autres le placent ailleurs. » (Aristote : Morale à Nicomaque, Livre I, ch. I).

Le P. Senault parle de l'action de la volupté, de l'amour des richesses et de la gloire sur l'âme humaine. Il dit d'après Sénèque que « La vanité des hommes a guéri quelques ambitieux » ; les hommes peuvent aussi guérir de la volupté que les malheurs accompagnent et que les déplaisirs suivent ; mais, selon S. Augustin, l'avarice est la plus opiniâtre et la plus durable des passions.

Pour le P. Senault, l'homme appartient à la nature, à la société, ou à sa patrie et à Dieu. Aussi dit-il cette phrase où il est à la fois stoïcien, citoyen et patriote enfin, ainsi que chrétien : « Dans la nature, il faut mourir pour faire place à ceux qui nous suivent (stoïcisme) ; dans l'état, il faut contribuer ses biens et son sang pour la

défense du Prince (patriotisme), et dans la religion, il faut faire mourir Adam, pour faire vivre Jésus-Christ (christianisme) ».

Aristote disait que ce n'est pas un mal d'avoir des passions ; le mal, c'est de les avoir exagérées, violentes. Car lorsque les passions sont moyennes, lorsqu'on trouve un juste milieu pour elles, alors elles sont des vertus. Par exemple, la Prudence se trouve au milieu et entre la témérité et la lâcheté, etc. Le P. Senault, qui a subi l'influence d'Aristote, affirmera la même chose.

En parlant de l'amitié, Aristote soutient qu'on ne peut aimer que son semblable. Dieu est trop supérieur à l'homme pour que l'homme puisse l'aimer. Aime-t-on Jupiter ? Le P. Senault le loue d'avoir eu de pareilles pensées, d'avoir élevé Dieu si haut, mais naturellement, il ne s'accorde pas avec lui. Sur cette question de Dieu, les opinions des philosophes chrétiens diffèrent profondément de celles des païens — et ceci a été une des causes principales qui ont éloigné les Français du 17^e siècle de la philosophie païenne.

Pour analyser l'amour de Dieu, le P. Senault s'aide de l'Ecriture Sainte, de S. Augustin, de S. Bernard et de Tertullien. S. Augustin écrit : « *Deus noster is est, quem amar id omne quod amare potest* . » Il faut l'aimer de toutes les forces de notre âme ; ceux qui ont le plus ardemment aimé Dieu, comme le roi David, par exemple, ne sont jamais contents de leur amour ; il leur semble toujours qu'ils sont froids. D'après Tertullien, le cœur des païens même n'a pas résisté au penchant naturel de l'homme d'aimer Dieu : « *Anima licet carcere corporis pressa, cum tamen resipiscit, unum Deum nominat : Deus dedit omnium vox est ? ô Testimonium animæ naturaliter christianæ : dice hæc, non respicis capitolium,*

sed ad cœlum ; novit enim Anima sedem Dei vivi », (Tertullian, in apologet).

Le P. Senault a toujours un grand soin de bien composer ses discours, de suivre avec exactitude l'ordre qu'il s'est prescrit, de les diviser soigneusement. Avant d'écrire son discours sur l'amour, il s'est demandé : qui peut être l'objet de notre amour ? Et il s'est répondu : Dieu, l'homme, les créatures. Donc, il a résolu de parler d'abord de l'amour de l'homme pour Dieu, de son amour pour les autres hommes ensuite, et enfin de son amour pour les créatures (sous ce nom des créatures il comprend aussi bien les animaux, que les objets inanimés, la nature).

Pour analyser l'amour de Dieu, le P. Senault s'est servi de l'Ecriture Sainte, des Saints-Pères ; pour l'amitié, il a lu Aristote, Sénèque, Cicéron.

L'amitié était très en estime chez les anciens ; on la disait aussi douce que l'amour, et plus pure que lui. Le P. Senault de même en fait un grand éloge. Lui-même, il a eu des amis. « L'Amitié est la douceur de la vie... C'est le contentement le plus raisonnable qui se puisse goûter dans le monde, et de tous les plaisirs, je n'en trouve point de plus innocent, ni de plus véritable ». Mais, ajoute-t-il, celui qui aime doit se préparer à souffrir ; l'absence est une courte mort ; l'homme qui perd son ami, dit S. Augustin, perd la moitié de lui-même.

D'après S. Augustin, le P. Senault dit que l'amitié entre la femme et l'homme est dangereuse, car l'amour s'y glisse facilement.

En chrétien, le P. Senault affirme « que les hommes n'ont point de qualités que les femmes ne possèdent avec autant ou plus d'excellence ».

L'amour du prochain prend sa naissance dans le mariage, il s'étend sur les enfants ; mais ce n'est pas encore un amour louable, car il est commun aux tigres aussi bien qu'aux hommes. Quand l'amour est devenu un peu plus fort (et plus spirituel), il a pour objet nos proches, mais il a aussi plus de vigueur quand nous aimons aussi les étrangers, pour atteindre la perfection chez l'homme qui aime ses ennemis même ; alors « il nous oblige à faire du bien à ceux qui nous procurent du mal ». En chrétien, le P. Senault dit qu'il faut aller jusqu'à ce point en aimant ; en amour, on ne doit pas s'arrêter à mi-chemin : « Quand il est arrivé à ce point, il peut espérer des récompenses, mais s'il s'arrête au milieu de sa carrière, il ne doit attendre que des châtimens ».

Il est possible que le P. Senault ait été capable d'aimer ainsi, en chrétien parfait, mais il n'est pas arrivé à la simplicité de l'expression qui traduirait avec chaleur et sincérité ses sentiments. Il s'est créé un style éloquent, mais froid, trop solennel, toujours et partout pareil comme un cliché, ce qui l'a empêché d'être naturel, direct, simple et plus vrai en écrivant. Avec toute son éloquence, il n'a pas su montrer beaucoup de son âme dans ses écrits. Ainsi, dans ces discours de l'amour que nous venons de voir, il ne parvient pas à toucher, à émouvoir, comme il a eu l'intention de le faire, car, il n'a pas voulu, nous l'avons vu, écrire son traité en philosophe, en savant, en écrivain scolastique ; il a voulu réveiller aussi la sensibilité du lecteur.

Nous pouvons aimer et admirer la nature, continue-t-il, comme la création de Dieu, en admirant et aimant Dieu dans ses œuvres, mais c'est faire un mauvais usage

de l'amour que de s'attacher à l'or, à un cheval ou à un chien avec exagération.

Le P. Senault a tâché d'être aussi dans la vie et non seulement dans son livre un sage chrétien et un sage antique ; il s'est montré toujours désintéressé, il a vécu pauvre ; la reine Anne d'Autriche avait de la sympathie pour lui et Mazarin lui offrit des honneurs. Le P. Senault refusa, en philosophe. Fromentières qui raconte ceci dans son oraison funèbre du P. Senault, ajoute : « Pouvons-nous trop l'estimer d'avoir vaincu ses passions ? »

Au cours de cette étude nous avons relevé plus d'un trait qui rapproche le P. Senault de l'ancien sage ; en voici encore un. Il s'est intéressé à la science de la nature ; au commencement de ses discours, il cherche souvent à démontrer l'analogie qui existe entre les lois qui régissent la nature et celles qui régissent l'âme humaine. Il devait avoir certaines connaissances en astronomie, en physique, en médecine surtout. L'amour et la haine, ces deux principaux mouvements de l'âme humaine, nous les retrouvons aussi dans la nature : « Le monde serait déjà ruiné, si les éléments qui le composent, ne l'entretenaient par leurs combats et par leurs accords ; Si l'eau ne résistait pas au feu par sa froideur, il aurait tout réduit en cendres, et n'ayant plus de matière pour se nourrir, il se serait consumé lui-même. Nos humeurs qui ne sont que les éléments tempérés, nous conservent par leurs antipathies naturelles, et la bile aurait desséché tout notre corps, si elle n'était perpétuellement arrosé par la pituite. »

Le P. Senault donne d'abord la définition de la haine : « C'est la première impression que le mal apparent ou véritable fait en la plus basse partie de notre âme, c'est la plaie que nous avons reçue d'un objet désagréa-

ble, et c'est le principe de mouvement que fait notre âme pour s'éloigner ou pour se défendre d'un ennemi qui la poursuit. » Cette définition est prise à la Philosophie ancienne.

Ensuite il la compare avec l'amour et c'est une occasion pour l'analyser en général ; puis il expose ce que les philosophes et la religion ont dit sur la haine.

Dans le sous-titre de ce discours, il a écrit : « de la nature de la haine, de ses propriétés et de ses effets. » L'analyse de la haine nous a montré sa nature ; il a étudié ses propriétés sur les exemples tirés de l'histoire ancienne ; enfin, il passe aux effets de cette passion. Ainsi, il conserve strictement l'ordre qu'il avait indiqué dans le sous-titre. Et ce n'est pas ainsi seulement dans ce discours. Tous ces discours sont pareillement trop bien composés, ont de l'ordre, sont impeccables de ce point de vue. Et combien il a aimé cet ordre et la symétrie, aussi bien que les divisions, le 5^e discours de ce traité nous le montre. Ce discours est consacré au mauvais usage de la haine, mais, nous dit-il, en décrivant la nature et les effets de la haine, j'ai parlé de son mauvais usage, et néanmoins, je veux écrire ce discours consacré à ce mauvais usage uniquement « pour ne pas manquer aux lois que je me suis prescrites ».

Ce discours est symétrique, tout pareil aux discours de l'amour. Il a examiné dans ces discours qui peut être objet de notre amour : Dieu, les hommes, la nature. De même, il examine ici qui peut être objet de notre haine : la nature, le diable, l'homme. Nous ne devons pas haïr la nature, créée par Dieu ; quant aux Démons, à l'exemple de Dieu, nous ne devons pas les haïr non plus, car Dieu voit « dans le fond de leur être des qualités qu'il

aime et qu'il conserve, comme il voit dans leur volonté des qualités qu'il déteste et qu'il poursuit.

La haine de l'homme pour son prochain provient de l'imperfection de celui qui hait et aussi de l'amour-propre, car la plupart du temps, nous ne haïssons pas ce qui est véritablement odieux, mais ce qui ne nous agréé pas. Ainsi, il nous arrive de haïr la vérité, dit le P. Senault d'après S. Augustin. Mais le P. Senault revient toujours vers Sénèque ; il ne faut haïr personne, dit-il, en finissant ce discours, et pour dire cela, il emploie les paroles de Sénèque « pour confondre les chrétiens par les infidèles. » Il cite et traduit à ce propos le passage de Sénèque où celui-ci dit qu'il faut excuser tous ceux qui nous offensent : « Une femme vous a offensé ! il faut pardonner à la faiblesse de son sexe... » etc.

Pour défendre la haine, le P. Senault emploie l'argument utilisé pour la défense des autres passions : la nature ne fait rien d'inutile. Et pourtant, il s'accorde avec les Stoïciens qui disent : « que le mal que nous haïssons est plus imaginaire que véritable, et qu'il en faut accuser plutôt l'opinion que la nature ».

Que devons-nous haïr alors ? « Le péché est l'unique objet de la Haine ». Mais comme nous ne pouvons pas être juges de personne, ce sont nos propres péchés que nous devons haïr. Et pourtant, ajoute-t-il, « je ne blâmerais pas un homme qui, préférant la gloire de Dieu au salut de créatures, souhaiterait la punition des criminels, ou qui ne les pouvant souffrir, se bannirait de leur compagnie ».

Donc, c'est dans ce sens qu'il faut interpréter cet ordre de la religion chrétienne qu'il faut se haïr soi-même : il faut haïr le péché. Le P. Senault combat ici une autre interprétation de cette haine de soi-même,

une interprétation stoïcienne. En vérité, l'influence du stoïcisme devait être grande à son époque encore, pour qu'il consacre une si grande part de son livre à réfuter le stoïcisme ! Voilà une preuve de l'influence du stoïcisme ; ce sont les paroles du P. Senault lui-même : « Je suis fâché, dit-il, de voir que les chrétiens n'expliquent pas cette maxime plus saintement que les profanes, et qu'ils confondent la doctrine de Sénèque avec celle de Jésus-Christ ». « Car ce philosophe est pour l'esprit contre le corps ». Les stoïciens dominent leur corps, mais leur esprit est orgueilleux : « Les Partisans de ce philosophe sont contraints d'avouer cette vérité, et si ceux qui lisent ses ouvrages, se veulent bien examiner, ils confesseront qu'ils enflent plus le courage qu'ils ne l'élèvent, et qu'ils inspirent dans l'âme plus de vanité que de force ». L'effet de la haine chrétienne de soi-même n'est pas pareil : « elle mate le corps sans rendre l'esprit insolent ».

Nous avons vu que le P. Senault a consacré trois discours à l'amour, et trois à la haine. Il n'est pas besoin de répéter à propos de chaque passion que le P. Senault suit toujours le même ordre, adopté une fois pour toutes. Mais on peut remarquer que cet ordre des discours, où le P. Senault parle du bon usage de la passion après avoir parlé du mauvais, ressemble à la composition de ses discours dans la première partie, où il n'était pas encore question des passions. Il exposait d'abord les pensées de philosophes qui étaient dans l'erreur, et ensuite il disait la vérité. « Il faut établir la vérité, après avoir détruit le mensonge », dit-il. Quand il parle des passions, le mensonge, c'est le mauvais usage, et le bon usage, c'est la vérité. Et ceci nous montre que la composition de son livre n'est point compliquée : c'est une suite du même procédé appliqué aux cas différents.

Il donne, au commencement du deuxième traité, la définition du désir qui « n'est autre chose que le mouvement de l'âme vers un bien qu'elle aime déjà et qu'elle ne possède pas encore ».

Il étudie la nature du désir et énumère ses propriétés. La première, c'est l'inquiétude : « La nature retient (l'âme) dans (un corps), et l'Amour la porte dans l'autre... et elle éprouve un tourment qui n'est guère moins rigoureux que la mort ».

Selon son habitude, il prend des exemples dans l'antiquité ; l'Ecriture Sainte lui sert à compléter l'analyse psychologique du désir : le plus grand tourment de damnés, ce sera de désirer toujours aimer Dieu, et de ne pouvoir jamais satisfaire ce désir.

Le P. Senault examine les diverses sortes de désirs : le désir de la mère d'être à côté de son enfant, le désir des saints de s'unir à Dieu : « *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo* », dit S. Paul.

Ensuite, il étudie les désirs injustes des pécheurs, qui les laissent dans la langueur, car ils ne s'accomplissent pas. C'est ainsi que les méchants sont punis pour leurs péchés.

La Théologie considère le désir comme un mal qui cause la souffrance : aussi, la félicité est-elle définie comme l'absence de tout désir.

Le désir est mêlé à toutes les passions. Et à propos du désir, il répète ce qu'il a déjà dit de l'inquiétude du cœur humain.

En parlant du mauvais usage du désir, il mêle la sagesse antique à la philosophie chrétienne. Ce n'est pas seulement l'égoïsme, l'amour injuste de nous-mêmes, comme l'enseigne le christianisme, qui nous détourne de Dieu et nous fait aimer les objets périssables ; c'est aussi,

comme l'affirme le stoïcisme, l'opinion, l'erreur qui nous font incliner vers ces objets périssables.

Le P. Senault se laisse influencer ici par le stoïcisme et oublie ce qu'il affirmait précédemment : que c'est la grâce seule qui peut nous guérir : « Le remède à tous ces maux est facile, et puisque la volonté n'a pas perdu toutes ses bonnes inclinations, il n'est besoin que d'éclairer l'entendement et de le fortifier par de solides raisons, qu'il puisse opposer aux fausses maximes du monde ».

« La seconde cause du dérèglement de nos Désirs est l'Imagination », dit le P. Senault ; c'est encore aux stoïciens qu'il emprunte les idées pour vanter la bonté de la nature et prêcher le retour à elle, car c'est notre imagination qui demande des objets superflus ; la nature « ne demande pas la magnificence dans les bâtiments... le luxe dans les habits... l'excès du plaisir dans le boire et dans le manger... »

Il finit ce discours par un reproche au stoïcisme qui exige le retranchement des désirs. Il n'est pas possible de les retrancher ainsi, « car sans réformer notre âme (le stoïcisme) veut que nous modérions nos désirs ». Et puis, le stoïcisme « nous laisse avec l'inclination que la nature nous a donnée pour le Souverain Bien, et elle ne nous permet pas de le rechercher ».

Ainsi le P. Senault accepte certaines idées de la doctrine stoïcienne, et en rejette d'autres.

Il insiste sur l'utilité des désirs qui nous servent à nous entretenir la vie.

Avant de souhaiter quelque chose, il faut examiner si c'est un bien véritable. Le stoïcisme conseille de faire la même chose pour se guérir des désirs. Il prêche la modération des désirs, ce qui est de l'épicurisme. Enfin, il dit comment un chrétien se comportera devant les

choses périssables : « il faut les aimer avec froideur, les désirer avec modération, les posséder avec indifférence et les quitter avec plaisir ».

Dieu doit être l'objet unique de nos désirs. Avec son éloquence habituelle, le P. Senault compare la perfection de Dieu à l'imperfection de l'homme.

Le bon usage du désir, c'est aussi le désir du salut de notre âme.

A la fin il souligne l'importance du désir dans la vie du chrétien : pour être sauvé, il faut le désirer vivement, et Dieu nous prêterait son aide et sa grâce. Les païens, le sage antique ne connaissaient pas cet emploi du désir.

Le P. Senault sent lui-même qu'il se répète, qu'il commence à épuiser son sujet : aussi il abrège, et à la passion de la fuite il ne consacre qu'un seul discours, au lieu de trois habituels.

Comme toujours, il donne d'abord la définition : « c'est le premier recours que nous avons reçu contre le mal, c'est le premier effort et la première sortie que fait l'appétit concupiscible pour nous en délivrer ».

Il parle de la nécessité de cette passion : elle sert à nous éloigner du mal. Avant de fuir, il faut, en stoïcien, examiner si le mal qu'on veut éviter, est véritable. Il renforce cette idée stoïcienne par la philosophie chrétienne : « Les plus grands Saints ont reconnu que nos peines étaient des faveurs, qui ne contribuaient pas moins au salut des hommes qu'à la gloire de leur créateur ».

Le mal véritable, c'est le péché ; et c'est le péché qu'il faut fuir. Le péché est le mal, mais comment distinguer le péché de ce qui ne l'est pas ? C'est d'autant plus difficile que les hommes, d'après Sénèque, confondent la vertu et le vice.

Aimant le stoïcisme, le P. Senault tâche de souligner partout où cela est possible, la ressemblance qui existe entre le stoïcisme et la philosophie chrétienne. « La Religion chrétienne, écrit-il, tombe d'accord avec la secte des Stoïques, que (l'homme) ne peut recevoir de véritable déplaisir que celui qu'il se procure. C'est pourquoi il est obligé de s'éloigner de soi-même, et de n'avoir point de commerce avec son corps, de peur qu'il ne prenne part à sa faiblesse ». Il a aimé le stoïcisme, il a eu beaucoup d'un stoïcien, c'est pourquoi il ne saisit pas et ne souligne par la différence qui existe entre la conception chrétienne et la conception stoïcienne. En stoïcien, il ne veut point avoir de commerce avec son corps. Mais la doctrine chrétienne ne prétend point rendre indépendante l'âme humaine de toute influence extérieure, comme le veut le stoïcisme. Le P. Senault n'a pas eu assez de logique, ni assez de pénétration d'esprit pour saisir les différences qui séparent le christianisme du stoïcisme.

Dans ses discours sur l'espérance, il étudie l'espérance humaine et l'espérance divine. Il parle du grand rôle que joue l'espérance dans la vie de tous les hommes tous les jours ; les hommes la croient toujours, quoiqu'elle les trompe maintes fois.

Sur l'espérance, il exprime les idées stoïciennes. Ainsi il dit que l'espérance est étroitement liée à la crainte ; et qui cesserait d'espérer, cesserait de craindre. Quand l'espérance ne craint pas, elle tombe dans un autre excès, elle devient imprudente. En stoïcien aussi, le P. Senault dit que nous devons nous plaindre de l'espérance qui nous force à nous préoccuper de l'avenir, « qui est la partie la plus incertaine de notre vie ».

Avec les stoïciens, il condamne l'espérance humaine si absolument et avec tant de sévérité, qu'il s'éloigne du

christianisme, beaucoup plus humain. En chrétien, il loue l'espérance divine : « La Religion ne se fonde pas sur ce futur incertain, qui amuse la plupart des hommes, mais sur un futur assuré qui nous est promis dans l'Écriture sainte ».

Après avoir ainsi parlé de l'espérance, il en donne la définition : « C'est donc un mouvement de notre appétit irascible qui recherche avec ardeur le bien absent, difficile et possible ». Il la compare ensuite aux autres passions, et en disant qu'elle peut être bien ou mal employée, il passe au discours suivant qui parle du mauvais usage de l'espérance. La définition de l'espérance est empruntée à la philosophie ancienne, le P. Senault le dit lui-même.

Le discours sur le mauvais usage de l'espérance est de même entièrement emprunté à la philosophie antique, au stoïcisme surtout. Le P. Senault y développe cette pensée, toute stoïcienne : « Car selon le raisonnement de tous les Philosophes, cette Passion doit regarder un bien absent, difficile et possible. D'où je conclus que les richesses, les honneurs et les plaisirs de la vie ne peuvent être ses véritables objets, puisqu'ils n'ont que l'apparence du Bien, et que c'est l'opinion qui ne sait pas bien nommer les choses, qui les a honorés d'un titre qu'ils ne méritent pas ».

Le bon usage de l'espérance, comme on pouvait le prévoir, consiste à espérer un bonheur au ciel. Par le grand mépris de cette vie, le P. Senault apparaît comme un chrétien qui se double d'un stoïcien : « (Les chrétiens) dit-il, goûtent le bonheur des Anges au milieu de leurs supplices, et se moquent de la cruauté des Tyrans et de leurs Bourreaux. Quelque accident qui leur arrive, ils sont toujours assurés, et sachant bien que Jésus-Christ

est le fondement de leur Espérance, ils regardent tous les changements de la terre avec tranquillité de l'esprit ». Le P. Senault vient ici de trop simplifier le mystère de l'amour chrétien, de la vie intérieure de l'âme chrétienne, en la réduisant au stoïcisme. Le portrait de son chrétien est incomplet, invraisemblable ; il lui enlève l'inquiétude et la souffrance, et lui laisse la sérénité, constance et égalité d'âme d'un sage antique.

Le P. Senault compare les deux espérances « L'une est une vertu chrétienne qui réside en la volonté, et l'autre est une Passion qui réside en l'appétit sensible ».

Puisqu'il est mal de désirer selon le monde, il faut sanctifier la passion de l'appétit sensible de manière qu'elle n'ait d'autres aspirations que celles de l'espérance chrétienne. Enseigner à faire cette transformation des passions de la partie inférieure de l'âme en passions de la partie supérieure de l'âme, telle a été une des principales idées du P. Senault, quand il a conçu la pensée d'écrire son livre. Nous avons rencontré cette idée chez S. François de Sales ; il dit, par exemple, que Jésus-Christ chassait des âmes de ses disciples une crainte plus basse pour la remplacer par la crainte de Dieu. Mais ici, dans les discours sur l'espérance, le P. Senault a donné à cette idée chrétienne, selon son penchant et son goût, une teinture du stoïcisme, demandant la suppression absolue de l'espérance humaine.

Il fait l'éloge de l'espérance qui aide les chrétiens à surmonter, avec deux autres vertus, la Patience et la Force, toutes les souffrances. Ici il s'élève nettement contre les stoïciens ; leur constance dans la douleur était moins solide que celle des chrétiens : « Car la vanité n'est pas assez puissante pour nous inspirer le mépris de la douleur, et la secte des Stoïciens toute orgueilleuse

qu'elle est, n'a pu disposer qu'un petit nombre de Philosophes à souffrir généreusement la violence des tortures et la cruauté des bourreaux ».

Dans le discours sur le désespoir, le P. Senault s'occupe à prouver que c'est « une passion souvent innocente dans la nature, (mais qu') elle est toujours criminelle dans la grâce ». Le stoïcisme loue le désespoir, puisque les philosophes stoïciens approuvaient le suicide. Le P. Senault s'élève contre cette conception stoïcienne et avec les arguments de la philosophie chrétienne, il explique pourquoi le suicide n'est pas permis. Mais le désespoir peut être utile aussi : il aide l'homme à se détacher d'un bien impossible à acquérir, et aussi à cesser d'être tourmenté des désirs inutiles.

Après tout ceci, il en donne la définition : « (Le désespoir) est un mouvement violent, par lequel l'Ame s'éloigne d'un Bien difficile, qu'elle ne croit pas pouvoir acquérir, et par lequel aussi quelques fois elle s'en approche non tant pour le posséder, comme pour se défendre d'un mal qui la menace ».

Mais, en se servant de désespoir, il faut bien se garder de tomber dans l'une des deux extrémités (c'est l'enseignement d'Aristote que le P. Senault suit ici) : « L'une se peut appeler lâcheté et l'autre témérité : Il (l'homme) tombe dans la première, quand pour ne pas connaître ses forces, il s'éloigne d'un Dieu qu'il pourrait acquérir ; Il tombe dans la seconde quand pour ne pas remarquer sa faiblesse ou la grandeur du péril, il entreprend une chose impossible, et s'engage dans un dessein, qui ne peut être suivi que d'un succès malheureux ».

A la fin, le P. Senault explique en philosophe chrétien pourquoi le désespoir est toujours condamnable quand il s'agit du salut de notre âme : « Si nous en vou-

lons croire S. Augustin, les désespérés imitent les orgueilleux et s'égalent à Dieu en perdant l'espérance de leur salut. Car quand ils tombent dans le désespoir, ils s'imaginent que la Miséricorde de Dieu n'est pas si grande que leur péché, et par une injurieuse comparaison, ils élèvent leur malice au-dessus de sa Bonté, ils donnent des bornes à un amour infini ».

Comme très souvent, il finit ce discours avec les paroles de S. Augustin : Si désespérer est un péché, être présomptueux, ne pas se corriger en espérant en la bonté de Dieu, est un péché aussi. Dieu, dans sa divine sagesse « a tellement tempéré ses promesses avec ses menaces dans l'Ecriture Sainte, qu'elles banissent de notre âme le désespoir et la présomption ».

Pour parler de la nature, des propriétés et des effets de la hardiesse, le P. Senault ne se sert que de Sénèque et d'Aristote ; ce sont eux qu'il cite. Les exemples, comme toujours, sont pris à l'antiquité : Léonidas, le roi Xerxès, Jason allant conquérir la Toison d'or, ont fait preuve de hardiesse.

La hardiesse « est une passion de l'âme, qui va chercher les dangers pour les combattre et les vaincre » ; voilà la définition. D'après Aristote, « la Hardiesse n'entreprendrait jamais d'attaquer un mal terrible, si l'Espérance ne lui avait promis la victoire « *Qui sunt bona spei, sunt audaces* ». (*Arist. lib. 3. Ethic. c. 8*).

Le P. Senault est stoïcien quand il dit que pour éviter le mauvais usage de la hardiesse, il faut prendre le conseil de la raison. Il développe la conception stoïcienne dont il a déjà parlé tant de fois, que les passions trompent l'homme, l'induisent en erreur. Ainsi l'Espérance peut tromper la Hardiesse : « Mais pour trouver la source de ce malheur, il faut savoir comme les Passions

résident en la partie inférieure de l'Ame, et qu'elles ne savent pas raisonner, elles considèrent seulement leurs objets, et par une aveugle impétuosité, elles s'en approchent ou s'en éloignent... sans comparer les difficultés avec leurs forces, elles s'engagent imprudemment au combat, ou se mettent honteusement à la fuite. Leur jugement est si prompt qu'il est presque toujours précipité. Car après avoir écouté le rapport des sens, elles consultent leurs inclinations, et sans attendre les ordres de la Raison, elles enlèvent l'homme tout entier et le forcent de suivre leurs mouvements ».

Il analyse la hardiesse en s'aidant d'Aristote et de Sénèque : *Audaces temerita propecti, ante cupiunt adire pericula quam instant ; cum adsunt ea difugiunt.* (Arist. lib. 3. *Ethic.* cap. 7).

Les stoïciens ont fait bon usage de la hardiesse ; leur force ou constance a été « une hardiesse raisonnable ». Il donne à la force une définition empruntée à Sénèque : « car la force selon la plus véritable définition, est une science qui nous apprend ou à souffrir, ou à repousser ou à provoquer les malheurs, elle endure constamment tous les maux qui sont attachés à la nature ». Le P. Senault nous dit quelle est l'attitude d'un stoïcien, qui possède la force, devant la souffrance, la maladie, la mort, la pauvreté, les honneurs, la volupté. Toujours répétant Sénèque, il dit que la Force « a plutôt de l'avidité que du désir pour les dangers ». Il donne des exemples d'hommes possédant la force : Scévola, Régulus, Socrate, Camille, Caton. Ce dernier qui s'est suicidé lui rappelle que dans les « exemples profanes... la vertu est toujours mêlée au vice », et il donne l'exemple des martyrs chrétiens vertueux sans mélange.

Ainsi séduit par le stoïcisme et faisant son éloge, le P. Senault se reprend et revient vers la philosophie chrétienne quand il rencontre dans la doctrine stoïcienne quelque chose — comme ici le suicide — qui est nettement et clairement condamné par le christianisme.

La crainte est appelée dans l'Ecriture « le commencement de la sagesse », et le P. Senault est obligé de la défendre des attaques stoïciennes. Mais il est étonnant comme le P. Senault s'oublie souvent dans son livre, et expose la conception stoïcienne de la bonté de la nature opposée à l'idée du péché originel de la doctrine chrétienne. A présent, la crainte est nécessaire pour entretenir l'ordre dans la société, car « Nous ne sommes plus dans ces siècles innocents, où l'amitié unissait les peuples, et rendait l'usage des lois inutiles ; chacun aimait son prochain comme soi-même, et l'amour bannissant l'injustice de la terre, il ne fallait point défendre le vice, ni recommander la vertu », etc.

Il défend les stoïciens : ceux-ci ont condamné la crainte, parce qu'ils n'ont connu que la mauvaise. Ainsi, quand il ne peut pas s'accorder avec eux, il tâche au moins de rendre leur erreur excusable, ils ont eu raison de condamner la mauvaise crainte, et ils ont condamné la crainte en général, parce qu'ils n'en connaissaient pas de bonne.

Le mauvais usage de la crainte provient de son excès qui engendre la haine, la paresse ou le désespoir. Mais cette passion, malgré tout, garde toujours une inclination au vice. La perfection absolue n'est pas possible : « Les effets répondent toujours à leurs causes, les fruits tiennent de l'arbre qui les a portés, et les hommes tout libres qu'ils sont, tirent leur humeur du soleil qui les éclaire, et de la terre qui les nourrit ; quelque soin

qu'on prenne de corriger leurs défauts il en reste toujours quelques vestiges, et l'éducation n'est jamais assez puissante pour changer toute la nature ». Pensée intéressante que celle de l'homme influencé aussi par son milieu : le P. Senault ne la développe point jusqu'à l'exagération, mais en chrétien, puisqu'il dit que l'homme est libre néanmoins. Il examine ensuite les changements physiologiques produits par la crainte. Plusieurs fois déjà il a comparé le roi à Dieu. Ici de même, nous devons aimer et craindre le roi, tout comme Dieu.

Un des effets de la crainte, c'est d'engendrer la paresse. Le P. Senault consacre à ce vice issu de la crainte un long passage. Il blâme la paresse, « ce vice qui a tant d'aversion du travail, qu'il ne peut souffrir l'innocence, parce qu'elle est laborieuse ». Le P. Senault fait l'éloge du travail. Toute sa vie il a travaillé ; nous savons qu'à l'Oratoire chaque instant de la journée était employé. Mais ce n'est pas seulement en chrétien et oratorien qu'il loue le travail. En humaniste aussi, en sage antique, il fait l'éloge de la philosophie (d'après Sénèque) : « Mais certes il y a bien de la différence entre le repos des Philosophes, et l'oisiveté des voluptueux : ceux-là sont toujours agissants ; lorsqu'ils semblent ne rien faire, ils sont le plus occupés, et quand on croit qu'ils sont inutiles, ils obligent tout le monde par leurs travaux. Car ils font des Panégyriques à la vertu, ils composent les invectives contre le vice, ils découvrent les secrets de la nature, ou ils décrivent les perfections de son auteur ».

Le discours du bon usage de la crainte est écrit d'après Aristote : « Car toute la Morale confesse qu'il n'y a point de vertu qui ne soit environnée de péchés, et qui ne voie à ses côtés deux ennemis qui la menacent ». Le P. Senault ne nomme pas ici Aristote, mais pour donner

des exemples, il parle de la clémence qui est au milieu, entre l'indulgence et la sévérité ; la force est entre la témérité et la lâcheté ; la libéralité, entre l'avarice et la profusion. Il en est de même avec les passions : « Si elles ont un vice qui les attaque, elles ont une vertu qui les défend, et si elles peuvent devenir criminelles, elles peuvent devenir innocentes. Ceci paraît évidemment en la Crainte qui servant à la paresse et au désespoir, peut servir à la Prudence et à la Honte, et par le moyen de ces deux vertus conserver toutes les autres ».

Donc, la crainte est utilement employée, lorsqu'elle sert à la Prudence et à la Honte ; le P. Senault explique ceci. Mais il ajoute en stoïcien, que la Prudence et la Honte peuvent être trompées par l'opinion. Il s'agit donc, avant tout, de les éclairer.

Après avoir analysé la colère, il en donne cette définition : « De tout ce discours il est aisé de conclure, que la colère n'est autre chose qu'un mouvement de l'appétit sensitif, qui recherche la vengeance d'un outrage ».

Avec certaine réserve, le P. Senault est de l'avis d'Aristote : « Je crois bien avec lui, que ce sentiment de notre âme peut être utilement employé au service de la vertu, quand il est modéré par la Raison et par la Grâce ». Il adopte ici l'opinion des Saints-Pères : de S. Augustin ; la pensée suivante : « Mais comme il est extrêmement violent, il cause de grands désordres s'il n'est soigneusement réprimé », est aussi de S. Augustin.

Mais le P. Senault est aussi de l'avis de Sénèque, qui pense le contraire d'Aristote, parce que Sénèque parle de la colère et des effets de la colère, qui n'est modérée ni par la raison, ni par la grâce : « Et je ne sais pas pourquoi Aristote s'est imaginé qu'elle servait la Raison ».

Tout le reste de ce discours est emprunté au livre sur la colère de Sénèque, soit pour montrer les effets de la colère, soit pour analyser ses propriétés.

Le P. Senault, soit qu'il se trouve fatigué vers la fin de son gros livre, soit que vraiment le sujet de la colère ne se prête pas à un long développement, voudrait raccourcir, mais il continue à suivre malgré tout le plan établi au début : « Encore que toutes ces mauvaises qualités nous apprennent assez clairement combien il est difficile d'en bien user, je ne laisserai pas de garder l'ordre que je me suis prescrit, et d'employer les deux discours qui me restent à faire voir les vices et les vertus dont elle peut prendre parti ».

Pour empêcher le mauvais usage de la colère, il faut se rappeler que Jésus-Christ « veut que nous perdions le désir de nous venger, et qu'étouffant ce ressentiment, que la nature estime si juste, nous changions notre haine en amour, et notre fureur en miséricorde ».

Une grande partie du discours sur le bon usage de la colère enseigne comment on doit faire pour la supprimer, et le P. Senault expose ici les idées stoïciennes. Il expose tous les cas où l'on peut se mettre en colère, que les stoïciens aussi ont étudiés et conclut avec eux, pour chaque cas, que l'homme ne doit pas se mettre en colère : « Quand ces raisons souvent méditées auront fait impression sur nos esprits, il sera bien mal aisé que la colère nous surprenne, et qu'elle ne soit traitable dans sa naissance si nous nous sommes préparés contre ses efforts ».

Mais les hommes qui ont le pouvoir, peuvent employer utilement la colère : les rois, les juges peuvent en user pour châtier les rebelles, mais il doivent le faire avec beaucoup de prudence. Les autres hommes doivent étouffer la colère, ou s'en servir uniquement contre eux-

mêmes. Et dans les paroles, où il conseille aux hommes de se mettre en colère contre eux-mêmes, apparaît la nature sévère, encline au stoïcisme, du P. Senault : « C'est contre nous qu'il est raisonnable de l'exercer, puisque tant de justes motifs nous y convient, c'est de sa fureur qu'il nous faut servir, pour satisfaire à Jésus-Christ, qui nous demande la réparation de ses injures et la vengeance de sa mort ».

Le sixième traité est consacré au plaisir et à la douleur.

Au commencement du premier discours le P. Senault donne une petite récapitulation de tout ce qu'il a déjà dit sur les passions ; en peu de mots il dit le caractère essentiel de chacune, pour la comparer au plaisir, et conclut (comme les épicuriens), qu'il est la fin (le but) de notre âme, comme l'amour en est le principe. Il donne la définition : « Car le plaisir n'est autre chose que la jouissance d'un bien agréable, qui rend l'âme contente, et qui lui interdit l'usage du désir aussi bien que celui de la tristesse et de la crainte. »

Avec Sénèque, qu'il cite, il condamne les plaisirs du corps, excepté ceux qui sont simples et naturels : « Enfin, par cette définition, nous condamnons tous les plaisirs que la nature ne demande que quand elle est séduite par l'opinion. Car ses contentements sont aussi réglés que ses désirs, et sans rechercher les choses inutiles, elle se contente des nécessaires. » Ici, le P. Senault nous décrit une sorte de paradis terrestre, imaginé par les stoïciens, où les hommes vivaient d'après les lois de la nature, échappant à la corruption.

Avec Sénèque toujours, il approuve les plaisirs de l'esprit : « L'homme ne peut être satisfait, si la plus noble partie qui le compose, n'est heureuse. La con-

naissance des vérités et la pratique des vertus doivent faire ses principaux divertissements. « En stoïcien aussi il glorifie l'esprit en rabaisant le corps : « Il faut qu'il suive ses plus saintes inclinations, et qu'en sa personne, il ait plus d'égard à contenter un Ange qu'une Bête. » Rien ne peut nous ôter la vertu, même la mort : cela appartient aussi au stoïcisme, de même que la pensée suivante : rien ne peut nous prendre notre bonheur qui se trouve dans la pratique de la vertu ; le bonheur ne dépend que de nous, il n'est pas influencé du dehors.

Le mauvais usage du plaisir consiste à abuser de la volupté, de l'ambition, de la science et des richesses, car le P. Senault dit : « J'avoue qu'il y a des voluptés raisonnables, des honneurs légitimes, des sciences modestes et des richesses innocentes ».

En parlant de la volupté, il analyse la doctrine épicurienne. Selon lui, l'épicurisme est trop décrié, car Epicure « ne méritait l'indignation publique qu'à cause qu'il s'était défié du pouvoir de la vertu, et que pour lui acquérir des amants, il leur avait proposé les charmes de la volupté. » Ici encore il parle en stoïcien. Mais en chrétien, il parle du diable : dans sa ruse, le diable essaie de prendre l'homme par la volupté, le désir de la gloire ou de la richesse.

Dans le désir de la gloire, les hommes ont séparé l'honneur de la vertu, dit Sénèque. Et puis, la gloire est difficile à obtenir et à garder. « Comment pourra-t-il trouver un véritable repos dans les diverses opinions des hommes qui ne s'accordent pas même dans les choses les plus certaines et qui selon les Passions qui agitent leurs esprits, condamnent une vertu qu'ils ont estimée et estiment un vice qu'ils ont condamné. » En sage antique, il dit qu'on ne doit pas « chercher dans la bouche

des hommes une félicité qui doit résider dans notre cœur. »

D'après S. Bernard, qu'il cite, il dit qu'il n'y a que ceux « qui n'abusent pas du plaisir d'étudier, qui emploient la science au service de la vertu ».

A la manière des sages antiques, il a cherché (dans ce discours), ce que doit être le Souverain Bien de l'homme, qui lui procurera le plaisir véritable, le vrai bonheur. Avec les stoïciens il a rejeté la volupté, les honneurs, l'ambition, la science, mais pourtant il n'a pas adopté leur doctrine sans réserve, puisqu'il ne condamne, avec Aristote, que la mauvaise volupté, mauvaise ambition, etc. Avec Aristote aussi, il dit qu'il y a des plaisirs innocents et nécessaires.

Jusqu'à quel point l'âme du P. Senault fut stoïcienne, cette phrase nous le découvre : « Le plaisir qui accompagne (la vertu) écrit-il, n'est que pour les âmes lâches. » Il a aimé cette vertu stoïcienne froide, austère, hautaine, sans joie.

Il parle des mauvais savants d'après Sénèque (la même pensée se trouve chez Montaigne), de ces savants qui « savent parler et ne savent pas vivre, qui sont doctes et ne sont pas vertueux. »

Le Souverain Bien de l'homme et son véritable Bien, c'est Dieu.

Le P. Senault craint que le lecteur lui fasse les mêmes objections qu'aux stoïciens : « Mais vous me direz peut-être que vos sens ne sont pas capables des saintes voluptés, et que la joie qui n'est qu'une Passion de l'âme ne se peut pas élever à des contentements si purs ; qu'il lui faut quelque chose de sensible pour l'occuper, et qu'étant engagée dans le corps, c'est une injustice de lui proposer la félicité des Anges ». La suite n'est

pas très claire : « Cette objection n'est recevable que parmi ceux qui croient que les Passions des hommes ne sont pas plus nobles que celles de Bêtes. Quand la grâce répand ses influences dans cette partie de l'âme où elles font leur résidence, elles travaillent pour l'éternité, et prévenant les avantages de la gloire, elles enlèvent le corps, et lui communiquent des sentiments spirituels. » Donc, les hommes pourraient être des anges ? D'ailleurs, dans son épître, au commencement de son livre, le P. Senault nous a dit qu'il connaît un homme parfait, qui a sanctifié la partie inférieure de son âme, ses passions ; cet homme est un ange, et cet ange est Richelieu. Il a voulu apprendre aux autres chrétiens à devenir des anges comme Richelieu.

Dans le premier discours sur la douleur, il compare suivant sa méthode, la douleur avec le plaisir, pour la mieux analyser. « Cependant elle est la plus véritable de nos passions, et si nous croyons Aristote, c'est celle qui fait le plus d'altérations dans nos âmes. »

Il consacre une grande partie de ce discours à combattre les stoïciens qui affirment que l'âme peut être indépendante des souffrances du corps : « La Philosophie stoïque qui n'estime pas une entreprise glorieuse, si elle n'est impossible, a voulu interdire le commerce de l'âme et du corps, et par une étrange fureur, elle a tâché de séparer deux parties qui composent un même tout. » Il attaque fortement le stoïcisme (mais cela ne doit pas nous tromper et nous faire croire qu'il le condamne absolument et dans toutes ses parties) : « Cette barbare Philosophie eut quelques admirateurs, mais elle n'eut jamais de véritables disciples. » Mais il passe aux objections qu'on pourrait faire : est-ce que la religion chrétienne n'affirme pas la même chose que la doctrine

stoïcienne, puisqu'elle dit que ses martyrs souffrent avec joie ? Le P. Senault répond que cette joie est un effet du miracle que Dieu opère en la faveur de ses martyrs, miracle qui les délivrait des souffrances. C'est la grâce qui les aidait aussi à supporter les souffrances. Jésus-Christ lui-même a ressenti de la tristesse en pensant aux souffrances et à la mort de son corps : « *Tristis est anima mea usque ad mortem.* » Mais ici on doit souligner une chose intéressante chez un homme qui a entrepris d'écrire un livre sur les passions, où il devrait donner la place la plus importante à l'amour divin. Il est arrivé au P. Senault bien des fois de parler de l'âme chrétienne, d'en donner l'analyse psychologique, comme ici : on est frappé de voir que souvent dans ses analyses psychologiques, il oublie de parler de l'amour. Ainsi ici, il omet de parler de ce mélange de joie et de douleur que ressentent les martyrs et qui est de l'amour. Leur joie pouvait être non seulement un effet de l'adoucissement de leurs souffrances, adoucissement provoqué par la grâce, la bonté, ou le miracle de Dieu, mais aussi l'effet de l'extase amoureuse et sainte. Le P. Senault manque de tendresse et de suavité.

Après avoir décrit et analysé la douleur, il en donne la définition : « La tristesse n'est autre chose qu'un déplaisir qui se forme dans la partie inférieure de notre âme, en la vue des objets qui lui sont désagréables ».

Il parle à la fin des effets de la douleur ; et ceci est de l'analyse psychologique. Médiocre, la douleur fait parler ; extrême, elle est muette. Longue, elle fait souhaiter la mort, elle resserre le cœur et s'écoule par les larmes.

Le discours sur le mauvais usage de la douleur est emprunté, dans sa première partie à Sénèque ; la fin

appartient à la philosophie chrétienne. Les causes de la douleur reconnues par le stoïcisme proviennent de notre nature corrompue : « Celui qui dans les premiers siècles ne connaissait point d'autres peines que la maladie et la mort, s'attriste maintenant du déshonneur et de la pauvreté. » En stoïciens, nous devons vaincre la douleur provoquée par la mort de nos amis : « Appelant la Raison à notre secours, il faut nous rendre leur souvenir agréable, si nous voulons qu'il soit immortel. »

L'envie est une sorte de douleur. Pour l'étudier, ce n'est pas de Sénèque que le P. Senault s'aide, mais de la philosophie chrétienne. L'envie est une passion de l'amour égoïste ; or, c'est le christianisme qui a le plus étudié les mouvements secrets de cet amour, ainsi que de l'amour bon. L'antiquité ne s'en est pas préoccupé autant, et c'est pour cette raison que le P. Senault ira chercher dans la philosophie chrétienne, dans l'Écriture Sainte l'aide pour analyser l'envie, et les exemples pour la faire mieux comprendre.

Dans le discours sur le bon usage de la douleur, le P. Senault défend les stoïciens. Ils ont demandé trop à l'homme, dit-il, mais c'est seulement pour obtenir le plus possible : « Ils se sont imaginés que pour nous réduire au point de la Raison, il fallait nous élever un peu plus haut, et que pour ne rien accorder de superflu à nos sens, il fallait leur refuser le nécessaire. Ils croient donc avec nous que la Tristesse peut être raisonnable, et qu'il y a des occasions où c'est être impie que de n'être pas affligé ». Le P. Senault, très content d'avoir défendu ainsi les Stoïciens, qu'il appelle ailleurs « cette secte barbare » et ainsi oscille entre l'admiration la plus profonde et la condamnation absolue — voudrait aussi les convertir : « Mais je ne sais pas si nous leur pourrons

persuader que la Pénitence et la Miséricorde sont d'illustres vertus ». Il veut excuser l'orgueil des stoïciens, mais ce qui est intéressant, il ne souligne pas cet orgueil chez les stoïciens, il n'en parle même pas : « Ces Philosophes ne sont austères que parce qu'ils sont trop vertueux, ils ne condamnent la Pénitence que parce qu'ils aiment la fidélité, et s'ils blâment le repentir, c'est parce qu'ils présupposent le crime ». Pourquoi le P. Senault émet-il les opinions les plus contraires sur les stoïciens au cours de son livre ? Et même, s'était-il aperçu lui-même qu'il se contredisait ? Il est très probable que non, car autrement il aurait tâché d'expliquer ces contradictions de sa pensée. C'est parce qu'il n'a pas l'esprit assez puissant et vaste, pour pouvoir nous donner un tableau d'ensemble du stoïcisme, pour pouvoir retenir plusieurs pensées à la fois, les confronter ou les accorder. Par exemple, il dit ici que les stoïciens étaient trop vertueux, et cela est la plus grande louange qu'on puisse leur adresser. Et il laisse cette louange sans rien ajouter ; le lecteur non initié pourrait croire qu'ils étaient vraiment trop vertueux. Le P. Senault n'a pas pensé à ce moment combien il y avait d'orgueil chez les stoïciens à se croire parfaits. Au lieu donc de souligner cet orgueil, comme il devrait le faire s'il avait l'âme vraiment chrétienne, le P. Senault dit seulement que cette idée stoïcienne que l'homme ne doit jamais se repentir empêche le salut de l'âme. d'après le stoïcisme, l'homme qui a péché une fois, est perdu pour toujours, tandis que le christianisme permet au pécheur de se racheter et de redevenir bon par le repentir et la pénitence. D'après S. Augustin, l'homme doit faillir ; « L'homme n'est pas si constant que l'Ange, et quand il aime le bien, il n'y est pas si fermement attaché qu'on ne l'en puisse séparer ; aussi n'est-il pas si

opiniâtre que le Démon, et quand il aime le mal, il n'y est pas si fortement engagé, qu'on ne l'en puisse dépren-
dre ». C'est la philosophie chrétienne officielle que le P. Senault exprime ici : il est question de savoir si lui, qui nous montra au cours de son livre tant de fois une âme si stoïcienne, fut capable de faire preuve d'assez de clairvoyance et d'humilité pour reconnaître dans les paroles de S. Augustin son âme propre ?

Il expose, d'après la philosophie chrétienne, les biens que la Pénitence (1) apporte à l'homme. Il s'indigne contre les libertins de son temps : « Je sais bien que les libertins se moquent de ces devoirs, et qu'ils mettent la Pénitence au nombre des remèdes qui sont aussi honteux qu'inutiles ; car pourquoi, disent-ils, vous affliger d'un mal qui n'est plus, pourquoi par une haute imprudence voulez-vous changer le passé, et souhaitez-vous en vain, que ce qui est déjà fait, ne l'ait pas été ». Les larmes de la pénitence effacent les péchés, leur répond le P. Senault.

Il entreprend ensuite la défense de la miséricorde (une forme de douleur aussi), que le stoïcisme condamne. Il y a eu au 16^e et au 17^e siècle de très nombreux défenseurs de la miséricorde contre les stoïciens, et le P. Senault ne dit ici rien de nouveau : « Mais quoi que disent ces Philosophes inhumains, c'est le meilleur emploi que nous puissions faire de la tristesse, c'est le plus saint usage de la douleur, c'est le sentiment de notre âme le plus universellement approuvé ; il faut être sorti des rochers ou avoir vécu parmi les tigres, pour blâmer une Passion si raisonnable ». Pour donner une suprême rai-

(1) La pénitence est aussi une sorte de douleur.

son à la défense de la miséricorde, il dit que Jésus-Christ la ressentait.

A la fin du livre une page est consacrée au résumé très court de ce qu'il a dit sur la transformation des Passions. Cette page prouve que la transformation des Passions est pour le P. Senault l'idée principale et qu'il s'est mis à écrire son livre pour prouver la possibilité de cette transformation. Il donne aussi ce résumé par besoin d'être clair, de préciser, de répéter pour se faire mieux comprendre, et pour faire mieux retenir ce que l'on a compris.

CONCLUSION

Si l'on voulait résumer et rassembler les remarques éparses que nous avons faites au cours de notre étude du livre du P. Senault, on pourrait dire ceci :

Le P. Senault appartient tout à fait à son époque, n'étant ni un précurseur, ni un retardataire. Pour un précurseur, il aurait manqué d'originalité et d'audace. Au fond, le P. Senault ne possédait pas assez de forces créatrices pour se mettre à la tête d'un mouvement d'idées. Parmi les hommes de mérite de son temps, il n'apparaît pas dans les premiers rangs ; il ne mène pas, il suit ; il suit le courant général et large du renouveau du sentiment chrétien, il est l'élève docile du cardinal de Bérulle. Il est vrai aussi que né en 1601 (mort en 1672) il n'a pas pu se trouver parmi les initiateurs du renouveau du sentiment chrétien, puisque ce renouveau commence vers la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Le P. Senault n'a eu qu'à suivre le mouvement déjà créé et déjà puissant. Aussi sa tâche fut-elle plus facile : il n'a pas eu à soutenir autant de luttes que le cardinal de Bérulle, par exemple. Il a marché sur des chemins battus.

Quant au sujet qu'il traite dans son livre, il n'est pas nouveau, non plus. Au moment où, vers 1640, il a eu l'idée d'écrire son *Traité de l'usage des Passions*, dirigé contre la philosophie païenne en premier lieu, de nombreux auteurs, philosophes chrétiens, s'étaient attachés déjà à démontrer la même chose, c'est-à-dire les imperfections de la sagesse antique, dont ils avaient découvert

les défauts en la comparant à la philosophie chrétienne. Le fond du livre n'est pas plus original. En réalité, ce traité n'est presque autre chose qu'une traduction libre, (avec des explications) de passages pris dans Saint-Augustin et dans Sénèque : c'est une confrontation des philosophies de ces deux écrivains. Le rôle du P. Senault est de nous y servir de guide, d'expliquer, de commenter, d'affirmer d'après la citation que c'est Saint-Augustin qui a raison. Et pourtant, le fait qu'il existait tant d'écrits sur ce sujet que traite le P. Senault dans son livre, ainsi que le fait que ce livre est une traduction, n'auraient pas pu empêcher l'auteur d'être original et profond, s'il avait possédé une personnalité plus puissante, plus originale et plus riche. Mais ayant d'assez modestes qualités d'intelligence et une sensibilité médiocre, le P. Senault n'a pas été capable de sentir comme véritables, les philosophies de Saint-Augustin et de Sénèque jusqu'au bout, dans tous les détails et à travers sa propre expérience. Ces philosophies ne s'étaient pas suffisamment incorporées à son esprit ; elles n'étaient pas, autant qu'il l'aurait fallu, des vérités vivantes pour lui ; mais elles étaient dans une grande mesure un savoir qu'il possédait. Et ceci peut nous expliquer pourquoi nous rencontrons dans le livre du P. Senault tant de jugements contradictoires. S'il avait réussi à se faire une philosophie à lui, vivante, qui aurait répondu aux besoins véritables de son âme, et aurait été en accord avec l'expérience de sa vie, cette philosophie aurait été principalement chrétienne. Et toutes les fois que se serait présentée devant lui une opinion de Sénèque, opposée au christianisme, l'attention du P. Senault aurait dû se réveiller et il l'aurait contredite. Cependant, nous voyons arriver le contraire. Il soutient tour à tour et dans le même livre une opinion de Saint-Augus-

tin et une opinion de Sénèque, opposée à la précédente. Mais ces contradictions proviennent aussi chez lui de son penchant pour la philosophie stoïcienne ; il se laisse emporter par ce penchant et approuve les stoïciens sans réfléchir assez aux condamnations que prononce la philosophie chrétienne contre le stoïcisme ; il adopte la philosophie de Saint Augustin, contraire en beaucoup d'endroits au stoïcisme, plutôt par obéissance pour l'Eglise, que par des réflexions personnelles et par sa propre conviction profonde.

Nous découvrons donc chez le P. Senault les influences de deux philosophies qui régnaient en France à l'époque où il vivait. Né en 1601, il a été, lui aussi, emporté par le grand courant renouvelé, du sentiment chrétien, apparu à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Mais nous venons de constater que le P. Senault a subi aussi une grande influence de la philosophie ancienne, du stoïcisme en particulier. Cela s'explique par le fait que le temps de sa jeunesse fut tout proche du XVI^e siècle et de la Renaissance. C'est à l'Oratoire surtout que le P. Senault a eu l'occasion de connaître de plus près la philosophie chrétienne et la philosophie païenne ; prêtre à l'Oratoire, il a été toute sa vie en contact très étroit avec ces deux philosophies qui, en se combinant en lui, ont été modifiées jusqu'à un certain point par son tempérament personnel.

Son âme, comme son esprit, fut façonnée à l'Oratoire, où il entra de très bonne heure. Il a été très beau, jeune, presque enfant, et il a été remarqué par le cardinal de Bérulle qui sentit tout de suite pour lui une vive sympathie et le fit entrer à l'Oratoire (en 1618). Le jeune Senault devait être flatté par cette marque d'estime d'un personnage aussi important que le cardinal de Bérulle ;

il lui en garda sa reconnaissance toute sa vie. Etant si jeune — il avait 17 ans — il eût dû être fortement influencé par la volonté du cardinal de Bérulle, dans son désir de se consacrer à la vie ecclésiastique. (« Il entre dans la congrégation de l'Oratoire : il a l'avantage de plus, d'y entrer à la persuasion et sous la conduite de son saint Instituteur », disait en 1672 Fromentières dans son oraison funèbre du P. Senault). Il suit en tout l'exemple du cardinal ; il tâche de régler sa conduite sur la sienne, il le considère comme un modèle des vertus ; plus tard, il dira qu'avant de prêcher la morale de Sénèque et ensuite celle de l'Evangile, il prêcha d'abord la morale du cardinal de Bérulle. Le cardinal de Bérulle était donc pour lui un grand homme dont les paroles et les actes avaient une grande importance, et sur lesquels le P. Senault avait beaucoup réfléchi et médité. Il fut « un des enfants de M. de Bérulle qui est le mieux entré dans son esprit », dit encore Fromentières. C'est au P. Senault qu'a été confié d'abord à l'Oratoire le soin d'écrire la biographie du cardinal de Bérulle, après la mort de ce dernier (on ne sait pas pourquoi il fut ensuite dispensé de ce travail). Mais le P. Senault ne fut pas le seul à tâcher de conformer sa vie sur l'exemple donné par le cardinal de Bérulle. Il a vu tous les prêtres de l'Oratoire le faire : c'était devenu comme une tradition, car, après la mort du cardinal (survenue en 1629), sa gloire et son influence grandirent encore. Le cardinal de Bérulle possédait une personnalité très forte, et il n'est pas étonnant qu'il ait guidé le P. Senault qui justement n'en possédait pas. De plus, le P. Senault a subi très jeune la puissante volonté du cardinal de Bérulle ; il n'a pu avoir, même la pensée qu'on puisse lui désobéir, ou avoir une autre opinion. N'ayant pas par nature une physionomie spirituelle très expres-

sive, il devint ainsi très obéissant, ce qui lui a nui dans une certaine mesure, car le P. Senault a toujours manqué d'indépendance dans la pensée. Nous l'avons vu timide à affirmer, même en exposant les idées des autres, et laissant échapper des jugements contradictoires, signe de manque de conviction profonde et justifiée. Cette crainte d'affirmer, cette incertitude de la pensée (qui l'empêchait de découvrir toutes les erreurs de la philosophie stoïcienne) ne lui viennent pas de la richesse d'un esprit nuancé. Au contraire, le P. Senault n'avait pas une intelligence bien vaste et pénétrante, capable d'embrasser beaucoup d'idées à la fois, pour les confronter et les juger. Quand il craint d'affirmer, c'est par peur de désobéir à l'Eglise. Quant aux jugements contradictoires, ils s'expliquent parce que souvent, au moment où il écrit, il aperçoit un seul côté du problème et apporte alors des conclusions étroites et incomplètes qui se contredisent entre elles.

La discipline très sévère de l'Oratoire, la nécessité d'une entière obéissance, le renoncement à sa volonté propre, pesèrent à la fin au P. Senault : en 1625, à 24 ans, il eut une crise et sortit de l'Oratoire. Ses biographes considéreront plus tard comme un de ses grands mérites d'être entré si jeune, à 17 ans, à l'Oratoire, d'avoir renoncé de si bonne heure à toutes les joies de ce monde, pour se soumettre à la sévère discipline ecclésiastique et vivre d'une vie austère. Le cardinal de Bérrulle devait aussi tenir compte de tout ceci, puisqu'en cette occasion il ne jugea point sévèrement le P. Senault et attribua cet écart à un mouvement de jeunesse prompt et impatient. Aussi fit-il le premier des démarches pour l'engager à revenir. Le P. Senault resta deux ans hors de l'Oratoire. Cela fut bien une crise toute intérieure ; pendant ces deux années il ne fit rien qui aurait pu l'empê-

cher de rentrer à l'Oratoire. Nous l'y revoyons en effet en 1627, et comme nous venons de le dire, sur les instances même du cardinal de Bérulle. L'obéissance s'était profondément ancrée en lui, et quoiqu'il eût essayé, il n'a pas pu s'en défaire.

On ne peut pas négliger de souligner que le *Traité de l'usage des Passions* exprime aussi la philosophie intime du P. Senault, et peint la vie qu'il menait à l'Oratoire. En travaillant à son perfectionnement spirituel, le P. Senault devait lutter contre les mauvaises passions et les passions charnelles, qui, d'après son affirmation (empruntée d'ailleurs à Saint-Augustin) assaillent non seulement les hommes ordinaires, mais les saints mêmes. Il devait aussi s'exercer à aimer, à aimer Dieu et le prochain. La vie qu'il menait à l'Oratoire était noble, donc pleine de grandeur et de difficultés.

Le P. Senault avait longtemps vécu dans l'intimité de la pensée de Sénèque ; il le lisait beaucoup. Nous avons vu qu'il disait lui-même que pendant un certain temps il prêchait la morale de Sénèque. Il était enclin par sa nature même au stoïcisme, doctrine sévère et où prime l'intellect ; le commerce intime avec les stoïciens a fait croître seulement la raideur de la pensée et la sévérité du P. Senault. Au fond de l'âme il approuvait la condamnation absolue portée par les stoïciens contre tout ce qui n'est pas la vertu pure dans l'âme humaine, ainsi que leur sévérité pour les défaillances. Dans son livre, nous l'avons surpris plus d'une fois d'accord avec les stoïciens. Et ce n'est pas seulement son livre qui nous le montre comme stoïcien : dans les témoignages que nous ont laissés, ses contemporains, ils le représentent comme prédicateur, prononçant avec force ses longues phrases solennelles et déclamatoires, *tonnant* contre le vice. Nous

avons vu les jansénistes, célèbres par leur sévérité, se réjouir un moment, en croyant que le P. Senault leur appartenait, puisqu'il leur ressemblait. Et s'ils avaient été plus obéissants, qui sait si le P. Senault ne serait pas devenu tout à fait janséniste. Il « tonnait » contre les Jésuites, et appelait leur morale : l'Alcoran.

Par son goût pour la personnification, par son amour de la logique, de l'ordre, des divisions et des subdivisions le P. Senault tient à la scolastique, au Moyen-Age. Mais par là non plus il ne s'éloigne pas de son époque, car au XVII^e siècle l'étude des Saints-Pères remettait en honneur le Moyen-Age repoussé au XVI^e par la Renaissance. Mais ici aussi c'est l'Oratoire qui joue le rôle principal. C'est le cardinal de Bérulle qui a fait s'orienter le P. Senault vers l'étude des Saints-Pères, vers celle des écrits des Saints (en particulier Augustin, dont le P. Senault s'est largement servi pour écrire son traité). Ainsi nous voyons le P. Senault écrire ce livre sous la double influence de la philosophie scolastique du Moyen Age et de la philosophie ancienne. Philosophe humaniste, il écrit son *Traité de l'usage des Passions* de manière à rendre cette question claire et compréhensible à la raison : il se sert de la logique pour expliquer et persuader. Philosophe scolastique, il divise et subdivise ses discours, pour y mettre de l'ordre et de la clarté. De ce point de vue son traité est très bien composé et reproduit la disposition des écrivains scolastiques, en particulier de Saint Thomas d'Aquin. Mais ce n'est pas sans raison que le P. Senault a adopté la logique des anciens et la méthode de composition scolastique. Il les a adoptées parce qu'elles s'accordaient avec les aspirations profondes et secrètes de son esprit et de son âme. Chez lui, ce ne sont pas l'imagination et la sensibilité qui dominent : c'est l'intelligence.

De là vient son penchant pour les raisonnements logiques. Il aimait naturellement l'ordre et la clarté, qui sont les qualités de l'intelligence et non celles de l'imagination ou de la sensibilité. L'un des premiers, il a commencé à diviser ses sermons selon les règles de la rhétorique ; avec cette méthode, il a fait école, il a eu de nombreux imitateurs. Dans son traité le P. Senault procède comme dans ses sermons, et observe avec la plus grande exactitude le plan qu'il s'est prescrit. Cela trahit une âme réfléchie qui garde toujours son sang froid et se soumet à un ordre plus précis. Mais ce contrôle de tous les moments exercé par l'intelligence qui domine toujours, entrave l'élan et la spontanéité de l'amour. Et, comme nous l'avons dit, cette prédominance de l'intelligence est stoïcienne aussi : chez les stoïciens, le rôle de l'intellect est de nous procurer le bonheur, en nous guérissant des passions. Comme scolastique, le P. Senault a poussé la qualité de la bonne composition jusqu'au point où elle devient un défaut. Elle fatigue non seulement parce qu'elle est assez déplacée dans un livre qui parle de l'amour de Dieu (car elle empêche cet amour de s'exprimer naturellement) mais aussi par sa monotonie et sa répétition, inévitables dans un livre aussi étendu. Et on finit par désirer, sinon un peu de désordre, du moins un peu de spontanéité.

Cette spontanéité et la chaleur que doit avoir un livre consacré à l'amour de Dieu, le P. Senault a voulu l'obtenir par son éloquence. En écrivant, il n'a pas voulu s'adresser seulement à l'intelligence, à la logique, pour expliquer et persuader, mais aussi aux passions nobles de l'âme humaine. Il a voulu être émouvant, parler au cœur de ses lecteurs, y réveiller l'amour de Dieu. En se servant de la philosophie, de la logique pour s'adresser à la

raison, pour la persuader, et contribuer ainsi à la conversion de ceux qui ne croient pas, il reste le disciple fidèle du cardinal de Bérulle, qui a eu toujours de l'estime pour les philosophes païens et recommandait l'étude de leurs écrits, car il était convaincu que la philosophie peut aider ceux qui ont pour tâche d'amener les âmes à Jésus-Christ. Quant à l'éloquence, c'était un don que le P. Senault possédait par nature. On l'avait remarqué de bonne heure à l'Oratoire, et ses supérieurs ont conseillé au P. Senault de se consacrer à la prédication. Si donc il écrit son traité dans un style oratoire, il faut voir là encore une influence de la congrégation où il vivait, et de l'auteur que tous y préféraient, Saint-Augustin. Fromentières disait encore dans son oraison funèbre du P. Senault : « Saint-Augustin confesse que l'éloquence de Saint-Ambroise l'avait converti ». A l'Oratoire, on attachait beaucoup d'importance à la prédication, à l'éloquence par conséquent ; l'ordre avait établi à Paris une école de prédication que dirigeait le P. Senault.

A côté de ses qualités de bonne composition, de clarté et d'ordre, ses contemporains louaient et admiraient aussi son éloquence, c'est-à-dire le pouvoir d'enthousiasmer, d'émouvoir ses auditeurs. Comme prédicateur, il a eu beaucoup de succès auprès des âmes naïves que charmaient son ton solennel et élevé. Et l'on retrouve cette même éloquence dans son livre. Pourtant, il ne nous révèle pas le P. Senault comme un très grand écrivain. Il n'y a pas atteint ce style qui devient l'expression vraie et fidèle de la réalité. Il est séduit plutôt par l'éclat et la sonorité des paroles et des phrases, que par leur signification intérieure. Son style écrit a manqué d'accents contagieux, de simplicité, de chaleur. Il devait par-

ler avec facilité (1) et écrire de même ; sa pensée n'est pas très précise, et ne porte pas des traces de travail et de revision. En parlant, aussi bien qu'en écrivant, il ne s'attache pas tant à suivre sa pensée, mais il se laisse plutôt enlever par le mouvement et l'élévation de son style. On peut dire la même chose de ses sentiments : Ce n'est pas non plus par ses émotions qu'il est emporté, mais par les paroles, il a aimé les paroles choisies (2), les longues phrases cadencées, les antithèses dont les parties s'opposent vivement, avec éclat. C'est pourquoi, malgré son penchant pour la logique, son style manque de poids et de solidité. Car s'il se sert de la logique, cette logique (nous l'avons vu) n'est pas très puissante, puisqu'elle lui permet de se contredire. On remarque donc deux caractères principaux dans son traité : la composition scolastique et le style oratoire.

Le P. Senault a écrit son livre en double qualité de philosophe et de poète. Jeune professeur, il enseigna dans les collèges de l'Oratoire « les humanités et ensuite la rhétorique » (3). (Il avait alors 23 ans, car cela se passait en 1624, au Collège de Vendôme). Mais comme poète, le P. Senault ne s'est pas révélé très tendre avec une sensibilité très vive ou profonde et très riche. Le poète a été étouffé en lui par la scolastique qui parle de l'amour sans spontanéité, et par une éloquence qui ne laisse pas percer

(1) *Fromentières* : « Il n'y a presque aucune église en France que ce prédicateur n'ait arrosée des torrents de son éloquence ». Oraison funèbre du P. Senault.

(2) *Fromentières* : « Il se crut obligé d'étudier jusqu'à ses termes, de ne prononcer, comme Nephtaly, un des enfants de Jacob, que des paroles agréables... »

(3) Cloyseault : *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire* Paris, 1882.

les sentiments et accents personnels. Il ne s'est pas révélé non plus comme un philosophe de premier ordre, à l'esprit vaste et pénétrant. Mais on doit avouer que la tâche que le P. Senault avait entreprise en écrivant son traité, était très difficile et exigeait des dons vraiment grands et exceptionnels.

S'il n'a pas eu des vues personnelles, originales et profondes, il a du moins été utile en présentant à un public plus large les opinions de Sénèque et de la philosophie ancienne, sur les passions, confrontées avec celle de St-Augustin. Il est vrai aussi que le P. Senault n'a pas su, dans cette confrontation, discerner avec toute l'exactitude nécessaire les différences qui séparent la philosophie stoïcienne de la philosophie chrétienne. Mais ces deux philosophies, exposées l'une à côté de l'autre dans le livre du P. Senault, intéressaient avant tout ses contemporains, et c'est cela qui rendit le succès du livre si grand. Les contemporains du P. Senault lui ressemblaient. L'époque était sévère, elle avait besoin de l'être, pour pouvoir réorganiser l'Eglise. Le stoïcisme jouissait d'une grande faveur. Mais il fallait bien limiter cette faveur. Dans le renouveau du sentiment chrétien, qui dominait alors, les hommes aspiraient, au nom de ce sentiment, à se libérer de l'influence excessive de l'antiquité. Le P. Senault essaie d'atteindre le même but par son traité, et c'est pourquoi son livre fut un des plus actuels: témoin les nombreuses éditions que nous avons mentionnées dans la bibliographie.

Mais ce traité de l'usage des Passions n'a pas eu seulement du succès comme une tentative d'expliquer au véritable chrétien du XVII^e siècle ce que le christianisme lui permet de retenir de la philosophie ancienne, ainsi que ce qu'il en doit rejeter au nom de la philosophie

chrétienne. Il a aussi intéressé par son sujet. Pour les nombreuses âmes chrétiennes qui lisaient ce traité, l'œuvre la plus importante de leur vie était de « mourir à soi-même, pour ne vivre qu'en Jésus-Christ », comme l'Évangile l'ordonne. « Se haïr soi-même et n'aimer que Dieu », telle est la grande tâche qui préoccupe les contemporains du P. Senault, ainsi que lui-même. Mais comme il est difficile d'y arriver, puisqu'il est même difficile de comprendre pleinement ce que voulait Jésus-Christ en l'ordonnant aux hommes, le livre du P. Senault qui prétendait expliquer cet ordre, et enseigner comment on peut l'exécuter, fut beaucoup lu. Dans son traité le P. Senault veut enseigner aux lecteurs comment ils peuvent dompter les mauvaises passions d'un côté (et pour cela il s'aide de la philosophie stoïcienne, pour la plupart du temps), et de l'autre développer et fortifier les passions dont se compose l'amour de Dieu. Précisément, cette haine de soi-même à laquelle aspiraient les hommes au XVII^e siècle qui prenaient part à ce mouvement du renouveau du sentiment chrétien, se manifeste par la victoire remportée sur les passions basses de l'âme humaine, de même que le triomphe de l'amour divin est en même temps celui des passions nobles. A côté des passions bonnes et des passions mauvaises, le P. Senault distingue une troisième sorte de passions : les passions naturelles ou de la chair qui d'elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises.

Donc, pour résumer, on peut dire que le but que le P. Senault se proposait était de critiquer la philosophie païenne dans ce qu'elle a d'opposé au christianisme, et de donner en même temps une apologie de la religion chrétienne, de l'amour de Dieu ou de la sainte charité. Cette critique et cette apologie sont étroitement unies

chez lui ; c'est au nom de l'amour divin que le P. Senault condamne le stoïcisme par exemple. Son livre est destiné à être une réplique aux stoïciens, nettement hostiles à toutes les passions en général.

Nous avons remarqué au cours de notre étude du livre du P. Senault, qu'il ressentait un fort penchant vers le stoïcisme ; nous avons affirmé que son cas n'était point isolé. A quel point régnait au XVII^e siècle la philosophie ancienne, le stoïcisme surtout, on le voit d'après le grand nombre de livres apparus alors pour le réfuter. Et voilà pourquoi on condamnait le stoïcisme. Chaque amour se compose de passions, affirme le P. Senault d'après Saint-Augustin, l'amour de Dieu ou la sainte Charité aussi bien que tout autre amour. Le stoïcisme a donc tort de condamner toutes les passions, car ainsi il défend à l'homme d'aimer Dieu. Le traité du P. Senault, ainsi que les nombreux livres semblables où l'on défend les passions, témoignent du renouveau de la sensibilité, au XVII^e siècle, de la largeur et de la puissance du renouveau du sentiment chrétien. En se réglant toujours sur Saint-Augustin, le P. Senault s'accorde avec les stoïciens pour reconnaître qu'il existe des passions mauvaises ; mais ce sont seulement celles qui découlent de notre égoïsme ou de l'amour injuste de nous-mêmes. Les stoïciens ont eu tort de blâmer les passions naturelles, les passions de la chair, qui s'élèvent en nous sans le consentement de notre volonté. Nous ne sommes pas responsables de ces mouvements involontaires de notre âme, et par conséquent, ces passions non plus ne peuvent pas être mauvaises d'elles-mêmes. Car, d'après la philosophie chrétienne, l'homme ne commet une mauvaise action que quand sa volonté y consent. Tous ces arguments ont été empruntés par le P. Senault à Saint-Augus-

tin. Mais, comme nous l'avons vu plus d'une fois, il ne leur reste pas toujours fidèle : il oscille entre la sévérité stoïcienne et la sagesse chrétienne.

En outre, le P. Senault a voulu enseigner à ses lecteurs comment on peut utiliser l'énergie de la force brute de nos passions charnelles (qui deviennent bonnes ou mauvaises selon l'usage que nous en faisons), en la sublimant et en ajoutant cette force aux passions spirituelles de l'amour divin. En intitulant son livre : le *Traité de l'usage des passions*, c'est à l'usage de ces dernières passions que le P. Senault avait songé surtout. Sujet abstrait, dont le sens est difficile à pénétrer, et que le P. Senault traite par surcroît abstraitement, en philosophe humaniste et scolastique.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
CHARLETY.

BIBLIOGRAPHIE

- BRÉMOND (H.). — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (le XVI^e et le XVII^e s.), Paris, 1916-1928.
- CHAPPIUS (P.). — *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive.* Paris, 1929.
- DUPIN (L. E.). — *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques au XVI^e s.* Paris, 1701-1703.
- DUPIN (L. E.). — *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e s.* Paris, 1708.
- DUPIN (L. E.). — *Histoire ecclésiastique au XVII^e s.* Paris, 1714.
- GEORGE (A.). — *L'Oratoire de France.* Paris, 1926.
- GODEAU (A.). — *Traité des séminaires.* Aix, 1660.
- GRAF. — *Lefèvre d'Étaples.* Strasbourg, 1842.
- GRIFFET. — *Histoire de Louis XIII.* 1758.
- GOYAU (G.). — *Histoire religieuse.* Paris, 1922.
- HERMANT. — *Histoire du jansénisme.* Paris, 1905-1910.
- HOUSSAYE (abbé). — *M. de Bérulle et l'Oratoire.* Paris, 1872.
- INGOLD (le P.). — *Essai de bibliographie de l'Oratoire.* Paris, 1880.
- INGOLD (le P.). — *Essai de bibliographie de l'Oratoire.* Paris, 1880.
- JACQUINET. — *Les Prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet.* Paris, 1885.

- LALLEMAND (P.). — *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*. Paris, 1888.
- LAVISSE (E.). — *Histoire de France* (t. 5¹, 6¹). Paris, 1903.
- LEHERPEUR (M.). — *L'Oratoire de France*. Paris, 1926.
- MATHIEU. (Ad. Ch. Gh.). — *Biographie belge*. Le P. Senault. Mons, in-8°.
- PERRAUD (R. P. A.). — *L'Oratoire en France*. Paris, 1865.
- RADOUANT (R.). — *Du Vair*. Paris, 1911.
- Revue de l'Histoire littéraire de la France* (pour la liste des livres de la philosophie morale au XVII^e siècle). Paris, années 1916-1917.
- RIBOT (Th.). — *Essai sur les passions*. Paris, 1907.
- RICHARD (T.). — *La Scolastique*. Paris, 1913.
- SAINT-BEUVE. — *Port-Royal*. Paris, 1860.
- SAYONS. — *Ecrivains français de la Réformation*. Paris, 1854.
- STROWSKI (F.). — *Saint François de Sales*. Paris, 1898.
- STROWSKI (F.). — *Montaigne*. Paris, 1906.
- STROWSKI (F.). — *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e s. (Pascal et son temps)*. Paris, 1907.
- THOMAS (F.). — *La philosophie de Gassendi*. Paris, 1889.
- TREVERRET (A. de). — *Du panégyrique des Saints au XVII^e siècle*. Paris, 1868.
- URBAIN. — N. Coeffeteau. Paris, 1894.
- ZANTA (L.). — *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*. Paris, 1914.
- ZANTA (L.). — *La traduction française du Manuel d'Épictète d'André de Rivaudeau au XVI^e siècle*. Paris, 1914.
- ABBÉ D'ARTIGNY. — *Nouveaux mémoires de critique, d'histoire et de littérature*. Paris, 1750.

ABBÉ D'AVRIGNY. — *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique de 1600 à 1716*. Paris, 1720.

AMELOTE (le P.). — *La vie du P. Condren*. Paris.

AMYOT (trad. d'). — *Les vies des hommes illustres de Plutarque*. Paris, 1843.

ARISTOTE. — *Le Traité de l'âme*. Paris, 1900.

ARISTOTE. — *Morale*. Paris, 1856.

BATTEREL (le P. L.). — *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*. Paris, 1902-1904.

BRANTOME (P. de). — *Œuvres complètes*. Paris, 1838.

CAMUS (J. P., évêque de Bellay). — *Traité de la réformation intérieure selon l'esprit du B. François de Sales*. Paris, 1631.

CASTELNAU (M. de). — *Mémoires*. Paris, 1659.

Catéchisme du saint Concile de Trente. Paris, 1905.

DE CERIZIERS (le P.). — *Consolation de la Philosophie et de la Théologie*. Paris, 1636.

De la chambre (Marin Cureau). — *Les caractères des Passions*. Paris, 1640.

LE CHARRONDAS (Le Caron). — *De la tranquillité d'esprit*. Paris, 1588.

Chronique du Roy François, éd. par Guiffrey. Paris, 1860.

CLOYSEAUT (Le P.). — *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*. Paris, 1882.

COTON (P.). — *Intérieure occupation d'une âme dévote*. 1609.

COEFFETEAU (N.). — *Tableau des Passions*. Paris, 1620.

CHARRON (P.). — *La sagesse*. Bordeaux, 1601.

DAMP MARTIN (P. de). — *De la connaissance et merveilles du monde et de l'homme*. Paris, 1585.

DUPUIHERBEAULT (F. G.). — *Consolation chrétienne*. Paris, 1568.

- DU VAIR (G.). — *La sainte Philosophie*. Rouen, 1603.
- DU VAIR (G.). — *Les Œuvres*. Paris, 1625.
- DESCARTES (R.). — *Traité des Passions*. Amsterdam, 1649.
- François I^{er} et sa cour. — Portraits, jugements et anecdotes. Paris, 1853.
- FROMENTIÈRES (abbé). — *Œuvres mêlées*. Paris, 1690.
- GASSENDI (P.). — *Abrégé de la philosophie de P. Gassendi par F. Bernier*. Paris, 1687.
- GAMON (A.). — *Mémoires*. Londres, 1788.
- HABERT DE CERISY. — *Vie du cardinal de Bérulle*. Paris, 1646.
- HERMANT. — *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*. Paris, 1905-1910.
- JACQUINOT (B.). — *Adresse chrétienne pour vivre selon Dieu dans le monde, avec méditations pour chaque jour du mois*. Grenoble, 1624.
- LAURENT DE PARIS (R. P. F.). — *Le Palais de l'amour divin entre Jésus et l'âme chrétienne*. Paris, 1602.
- LORET. — *La Muse historique*. Réimpr. par Ravenel de Pelouse et Livet. Paris, 1854-78.
- LOSTAL (Pierre de). — *Les discours philosophiques*. Paris, 1579.
- Lettres circulaires des supérieurs généraux de l'Oratoire*. Paris, 1887.
- MALDONAT (Le P. J.). — *Traité des anges et des démons*. Paris, 1605.
- MARANDÉ (sieur de). — *Abrégé curieux et familier de toute la Philosophie, Logique, Morale, Physique et Métaphysique, et des matières plus importantes du Théologien Français*. Paris, 1642.
- MARC-AURÈLE. — *Pensées*. Paris, 1919.
- MONTAIGNE. — *Les Essais*. Bordeaux, 1906-1920.
- MONTAIGNE. — *De l'institution des enfants*. Paris, 1924.

- DU MOULIN. — *Les éléments de la philosophie morale*.
Paris, 1624.
- DE LA MOTTE LE VAYER (F.). — *De la vertu des payens*.
Paris, 1624.
- MOYNE (Le P.). — *Les Passions*. 1672.
- DE LA NOUE (François). — *Mémoires*. Londres, 1788.
- PASCAL (B.). — *Pensées*. Fribourg, 1896.
- PERRAULT (Ch.). — *Les hommes illustres au XVII^e siècle*.
Paris, 1696.
- PONT (René du). — *La Philosophie des Esprits*, par feu
M. R. du Pont, Et mise en lumière par F. Mat-
thieu le Heurt, Paris, 1602.
- PLUTARQUE. — *Les œuvres morales de...* Paris, 1584.
- RICHARD (S.). — *Lettres choisies* (t. I).
- RICHEOME. — *De l'immortalité de l'âme*. Bordeaux, 1620.
- SAINT AUGUSTIN. — *La cité de Dieu*. Paris, 1919.
- SAINT BERNARD. — *Le trésor des âmes dévotes*. Paris, 1638
- SAINT BERNARD. — *Traité de l'amour de Dieu*. Paris, 1667
- SAINT FRANÇOIS DE SALES. — *Traité de l'amour de Dieu*.
Lyon, 1610.
- SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Les onze passions*. Limé, 1895.
- SAINT THOMAS D'AQUIN. — *L'âme humaine*. Paris, 1928.
- SCUDÉRY (Melle de). — *Ibrahim ou l'illustre Bassa*. Pa-
ris, 1641.
- SCUDÉRY (Melle de). — *Le grand Cyrus*. Paris, 1650-54.
- SENAULT (le P. F.). — *Traité de l'usage des Passions*.
Paris, 1641.
- SENAULT (le P. F.). — *L'Homme criminel*. Paris, 1644.
- SENAULT (le P. F.). — *L'Homme chrétien*. Paris, 1648.
- SENAULT (le P. F.). — *Paraphrase de Job*. Paris, 1647.
- SENAULT (le P. F.). — *La vie de Mme Cath. de Montho-
lon*. Paris, 1653.

SENAULT (le P. F.). — *Panégryriques des Saints*. Paris, 1656.

SENAULT (le P. F.). — *Le Monarque ou les devoirs du souverain*. Paris, 1662.

SENAULT (le P.). — *Discours de la Paix*. Paris, 1661.

SÉNÈQUE. — *Œuvres de...* Paris, 1778.

SILHON. — *De l'immortalité de l'âme*. Paris, 1634.

DE LA TOUR D'Auvergne (Henri I^{er}). — *Mémoires*. Londres, 1788.

VALLADIER (A.). — *La sainte Philosophie de l'âme*. Paris, 1612.

VIEILVILLE (maréchal de). — *Mémoires*. Londres, 1788.

VILLEROY. — *Mémoires*. Paris, 1622.

L'heureuse philosophie ou le moyen de triompher des passions et de se contenter de sa condition. Paris, 1634.

EDITIONS DU TRAITÉ DE L'USAGE DES PASSIONS

à Paris, en 1641

» » 1642

» » 1642

» » 1643

» » 1644

» » 1645 (sixième édition)

» » 1649 (septième édition)

à Rouen en 1651

à Paris en 1652.

à Leide en 1658

à Paris en 1660

» » 1661

» » 1664

» » 1665

» » 1667

» » 1668

» » 1669

Une édition du *Traité de l'usage des Passions* de 1644 est indiquée dans la Bibliographie de la littérature française de M. G. Lanson.

Jacquinet dans son livre : *Les Prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet* (Paris, 1885) signale une édition à Rouen, de 1667.

Batterel écrit : « J'en ai vu la traduction anglaise (du *Traité de l'usage des Passions*) imprimée à Londres, en 1649, in-8°, et faite à ce qu'on dit (*Struvius*, Bibl. p. 116) par Henri, comte de Montmouth » (*mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1902-1904).

Index des noms propres

1. ADAM, 88, 108, 143, 144, 158, 159, 160, 161.
2. AGRIPPINE, 167.
3. ALENÇON (duc d'), 56.
4. ALEXANDRE LE GRAND, 154, 167, 171.
5. AMELOTE (le P.), 33, 34.
6. AMYOT (J.), 8, 102, 156.
7. AMYROT (M.), 48.
8. ANJOU (duc d'), 40.
9. ANNE D'AUTRICHE, 186.
10. ARISTIDE, 41.
11. ARISTOTE, 13, 14, 98, 101, 107, 119, 129, 152, 153;
154, 181, 182, 183, 184, 196, 197, 198, 200, 201;
205, 206.
12. ARTIGNY (abbé d'), 19.
13. BAÏF, 37, 38.
14. BARONIUS, 33.
15. BATTEREL (le P. L.), 136, 137.
16. BAYARD, 18.
17. BELLAY (M. du), 37.
18. BERNIER (F.), 74, 81.
19. BÉRULLE (P. de), 33, 90, 127, 128, 129, 130, 131,
133, 136, 137, 138, 171, 213, 215, 216, 218, 219; 221.
20. BINET (C.), 37, 38.
21. BOUILLON (duc de), 56, 57.
22. BOISY (de), 23.
23. BOSSUET, 6, 14, 34.
24. BOURDEILLE (de), 56.
25. BRANTÔME (P. de), 22, 24, 25, 36, 39, 41, 42.

26. BRÉMOND (H.), 31, 32 34.
27. BUDÉ (G.), 37, 38.
28. CALVIN, 32.
29. CAMILLE, 198.
30. CAMUS (J. P.), 121, 122, 123.
31. CAPRI (Comte de), 19.
32. CARACCIOLI, 128.
33. CASTELLANUS (P.), 39.
34. CASTELNAU (M. de), 25, 47, 55, 56.
35. CATON, 167, 198.
36. CELLINI (B.), 20.
37. CERVIN, 27.
38. CERIZIERS (le P.), 124.
39. CÉSAR, 167, 171.
40. CHARLES IX, 46, 54, 56, 61, 62.
41. CHAMBRE (Marin Cureau de la), 14, 98.
42. CHARONDAS (dit Caronda), 48.
43. CHARRON P., 8, 14.
44. CICÉRON, 184.
45. CLÉOPATRE, 168.
46. CLOYSEAUULT (le P.), 174.
47. COEFFETEAU (N.), 14, 118.
48. COLLIGNY (O. de), 24.
49. CONDÉ (Prince de), 44.
50. CONDREN (le P.), 33, 34.
51. CORNEILLE (P.), 168.
52. COTON (le P.), 103.
53. COULANGES (F. de), 33.
54. DAMPMARTIN (le P.), 99, 100, 126.
55. DAURAT, 37.
56. DAVID (le roi), 115, 116, 183.
57. DESCARTES (R.), 131.
58. DUPIN (E.), 23, 27, 29, 88.

- 59. DUPUIHERBAULT (G.), 57, 86, 87.
- 60. DU VAIR (G.), 7, 8, 14, 36, 47, 48, 49, 61, 62, 63, 64, 65; 66; 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75.
- 61. EPICTÈTE, 50, 51, 52, 53, 107, 124, 129, 140.
- 62. EPICURE, 7, 81, 204.
- 63. EVE, 159.
- 64. FERRARE (duchesse de), 41.
- 65. FONDULE (J.), 39.
- 66. FRANÇOIS I^{er}, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 27, 35, 36; 37; 40, 41, 42, 61, 62.
- 67. FROMENTIÈRES (abbé), 186, 216, 221, 222.
- 68. GAMON (A.), 46, 47.
- 69. GASSENDI, 14, 74, 75, 80, 81, 131.
- 70. GODEAU (A.), 58, 59, 60
- 71. HANNIBAL, 154.
- 72. HENRI III, 29, 30, 61, 62.
- 73. HENRI IV, 30, 31, 35, 83, 84, 85.
- 74. HERMONYME (G.), 38.
- 75. HARLEY DE SANCY, 130.
- 76. HÉLÈNE, 171.
- 77. HEURT (M. le), 100.
- 78. HIPPOCRATE, 107.
- 79. HORACE, 181.
- 80. HOUSSAYE (abbé), 85, 130.
- 81. JACQUINOT (B.), 120.
- 82. JASON, 197.
- 83. JUPITER, 183.
- 84. JUSTE-LIPSE, 14.
- 85. LA MOTHE LE VAYER (F. de).
- 86. LÉONIDAS, 197.
- 87. LOSTAL (P. de), 97, 98, 126.
- 88. LAURENT DE PARIS (le P. F.), 105.
- 89. LAVISSE (E.), 18, 22.

90. LOUIS XIII, 83, 84.
91. LUTHER, 32.
92. MALDONAT (de P. J.), 88, 94, 95, 96, 126, 151, 152.
93. MARIUS, 154.
94. MARC-ANTOINE, 168.
95. MAZARIN, 186.
96. MÉDICIS (C. de), 21, 56.
97. MÉDICIS (M. de), 83, 84.
98. MIRANDOLE (comte de), 19.
99. MITHRIDATE, 167.
100. MONTAIGNE (M. de), 6, 7, 8, 14, 32, 39, 47, 49, 54;
55; 57; 58; 61; 63, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 89;
90, 91, 92, 131, 140, 205.
101. MOULIN (A. du), 51.
102. MOULIN (P. du), 118, 119.
103. NAAGEORGIUS (Th.), 50.
104. NAVARRE (Reine de), 42.
105. NEMOURS (duc de), 18, 19.
106. NÉRON, 53, 54.
107. NOUE (F. de la), 43, 44, 45, 46, 48, 49.
108. OLIER, 33.
109. PARIS, 171.
110. PASCAL (B.), 6, 10, 11, 13, 14, 140, 141, 142.
111. PELISSIER (G.), 39.
112. PERRAULT (Ch.), 62.
113. PLATON, 98, 107, 119, 129, 130, 152, 153, 154.
114. PIBRAC (sieur de), 28.
115. PLUTARQUE, 8, 9, 53, 54, 100, 101, 102, 103, 152;
154, 168.
116. POMPÉE, 167, 171.
117. POSTEL, 37.
118. PRAT, 23.
119. PYTHAGORE, 152.

120. QUINTE-CURCE, 171.
121. RABELAIS, 6, 17, 32, 40.
122. RACINE, 168, 173.
123. RÉGULUS, 198.
124. RICHELIEU (le cardinal), 83, 206.
125. RICHEOME, 95, 96, 97, 151.
126. RIVAudeau (A.), 51, 52, 53, 65.
127. RONSARD (P.), 6, 21, 37, 38.
128. SAINT-AMBROISE, 221.
129. SAINT-AUGUSTIN, 12, 13, 93, 96, 98, 105, 106, 111,
119, 123, 128, 138, 139, 141, 142, 143, 146, 147;
148, 149, 150, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 164;
167, 170, 171, 174, 177, 179, 180, 181, 182, 183;
188, 197, 201, 209, 210, 214, 215, 218, 219, 221;
223, 225.
130. SAINT-BAZILE, 92, 130.
131. SAINT-BERNARD, 25, 26, 112, 183, 205.
132. SAINT-CHARLES BORROMÉE, 32.
133. SAINT-CHRYSTOSTOME, 92.
134. SAINT-CYRILLE, 130.
135. SAINT-FRANÇOIS D'ASSISE, 110.
136. SAINT-FRANÇOIS DE SALES, 6, 7, 11, 13, 14, 26, 27,
78, 88, 92, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114;
115, 116, 121, 122, 123, 124, 133, 140, 142, 147;
156, 168, 195.
137. SAINT-IGNACE, 33.
138. SAINT-JUSTIN, 129.
139. SAINT-PAUL, 98, 101, 113, 115, 130, 135, 150, 156,
160.
140. SAINT-PIERRE, 115.
141. SAINTE-THÉRÈSE, 32.
142. SAINT-THOMAS D'AQUIN, 123, 160, 174, 175, 176.
143. SAINT-VINCENT DE PAUL, 6, 34, 90.

- 144. SAINTE-BEUVE, 31, 32.
- 145. SAVOIE (duchesse de), 42.
- 146. SCÆVOLA, 181, 198.
- 147. SCUDÉRY (Mlle de), 126.
- 148. SÉNÈQUE, 7, 50, 53, 54, 55, 107, 124, 129, 136; 137;
142; 147, 149, 167, 170, 171, 178, 180, 182, 184;
188, 189, 192, 197, 198, 200, 201, 202, 203; 204;
207; 208; 214, 215, 216, 218, 223.
- 149. SENAULT (le P. F.), 11, 64, 93, 94, 127, 226.
- 150. SERLIO, 20.
- 151. SERTORIUS, 167.
- 152. SOCRATE, 51, 107, 136, 152, 167, 198.
- 153. STRAPUL, 37.
- 154. STROWSKI (F.), 11, 47, 79.
- 155. SUAREZ, 33.
- 156. TERTULLIEN, 183, 184.
- 157. THOU (de), 36.
- 158. THIROUX D'ARCONVILLE (Mme), 84.
- 159. TRISMEGISTE, 107.
- 160. TUSAN, 37.
- 161. VALLADIER (A.), 12, 104, 105.
- 162. VANDAL (A.), 33.
- 163. VANINI, 131.
- 164. VATABLE, 37.
- 165. VIEILVILLE, 46.
- 166. VILLARS (M. de), 85.
- 167. XERXÈS, 197.
- 168. ZANTA (L.), 51, 64, 65.
- 169. ZENON, 74, 75.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

- I. *L'AFFAIBLISSEMENT DE L'INFLUENCE DE L'EGLISE CATHOLIQUE. SES CAUSES. —*
 II. *L'INFLUENCE GRANDISSANTE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ANTIQUITÉ.*

I. — *L'affaiblissement de l'influence de l'Eglise catholique. Ses causes.*

1. Le règne de François I ^{er} . L'importation de l'Italie des idées de la Renaissance. François I ^{er} et sa cour.	17
2. Le roi concentre dans sa personne tous les pouvoirs	21
3. La vie des évêques à la cour.	24
4. Les conséquences de l'application du concordat de 1516.	27
5. Les Français font la première rencontre de la sagesse antique au 16 ^e siècle. . .	35
6. Les guerres civiles et les guerres de religion	43

II. — *L'influence grandissante de la philosophie de l'antiquité.*

1. On demande à la philosophie la consolation et la force de supporter les malheurs	47
---	----

DEUXIÈME PARTIE

ON DISTINGUE DEUX COURANTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ANTIQUITÉ DANS LA FRANCE DU 16^e SIÈCLE: LE STOICISME D'ABORD, L'EPICURISME ENSUITE.

1. Guillaume Du Vair adapte la philosophie stoïque 61
2. La doctrine du néo-stoïcisme dans la Sainte-Philosophie de Guillaume Du Vair 64
3. Le sage stoïcien et les passions dans la Philosophie morale des stoïques..... 67
4. La réaction contre la brutalité des mœurs créée par les guerres et contre la sévérité excessive du stoïcisme. Le désir d'une vie gaie, harmonieuse, douce : l'épicurisme Montaigne 74

TROISIÈME PARTIE

L'EGLISE CATHOLIQUE REPREND SON INFLUENCE. FONDATION DES ORDRES RELIGIEUX. LES TENDANCES GÉNÉRALES DES EPOQUES.

1. Le renouveau du sentiment chrétien... 83
2. Les critiques que les auteurs philosophes chrétiens ont adressées au 16^e et au 17^e siècle aux philosophies stoïcienne et épicurienne.

QUATRIÈME PARTIE

LE TRAITÉ DE L'USAGE DES PASSIONS DU P. F. SENAULT DE L'ORATOIRE.

1. La part de l'influence de l'oratoire dans le Traité de l'usage des Passions, du P. Senault	127
2. Le Traité de l'usage des Passions.....	136
a) Dans la première partie de son livre le P. Senault étudie l'âme humaine	146
b) Dans la seconde partie de son traité, le P. Senault parle des passions en particulier	176
CONCLUSION	213
BIBLIOGRAPHIE	227
INDEX DES NOMS PROPRES.....	235

